
HAGEVELD.
Plank v boven
Kast LXVII

J. Yolton

ESSAI PHILOSOPHIQUE

CONCERNANT

L'ENTENDEMENT HUMAIN.

TOME SECOND.

ESSAI PHILOSOPHIQUE *CONCERNANT* L'ENTENDEMENT HUMAIN,

OU L'ON MONTRE

Quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons.

PAR M. LOCKE.

Traduit de l'Anglois par M. COSTE.

NOUVELLE ÉDITION,

Revue, corrigée & augmentée de quelques Additions importantes de l'Auteur, qui n'ont paru qu'après sa mort, & de plusieurs Remarques du Traducteur, dont quelques-unes paroissent pour la premiere fois dans cette Édition.

Quàm bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quàm ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere! CIC. de Nat. Deor. Lib. I.

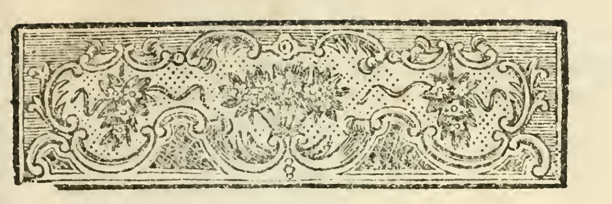
TOME SECOND.



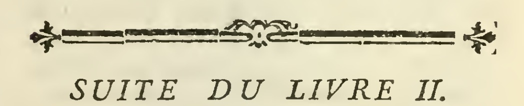
A AMSTERDAM,

AUX DÉPENS DE LA COMPAGNIE.

M. DCC. LXXIV.



ESSAI PHILOSOPHIQUE *CONCERNANT* L'ENTENDEMENT HUMAIN.



SUITE DU LIVRE II.

CHAPITRE XIV.

De la Durée, & de ses Modes Simples.

CHAP. XIV. Ce que c'est que la Durée.

§. I. IL y une autre espece de Distance ou de Longueur, dont l'idée ne nous est pas fournie par les parties permanentes de l'Espace, mais par les changemens perpétuels de la *Succession*, dont les parties dépérissent incessamment : c'est ce que nous appellons *Durée*. Et les Modes simples de cette durée sont toutes ses différentes par-

ties, dont nous avons des idées distinctes, comme les *Heures*, les *Jours*, les *Années*, &c. le *Temps*, & l'*Eternité*.

L'idée que nous en avons, nous vient de la réfléxion que nous faisons sur la suite des idées, qui se succédent dans notre esprit.

§. 2. La réponse qu'un grand homme fit à celui qui lui demandoit ce que c'étoit que le Temps : *Si non rogas, intelligo*, je comprens ce que c'est, lorsque vous ne me le demandez pas ; c'est-à-dire, plus je m'applique à en découvrir la nature, moins je la comprends : cette réponse, dis-je, pourroit peut-être faire croire à certaines personnes, que le Temps, qui découvre toutes choses, ne sauroit être connu lui-même. A la vérité, ce n'est pas sans raison qu'on regarde la durée, le temps & l'Éternité, comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais quelqu'éloignées qu'elles paroissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que l'une des sources de toutes nos connoissances, qui sont la *Sensation* & la *réfléxion*, ne puisse nous en fournir des idées aussi claires & aussi distinctes, que plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures ; & nous trouverons que l'idée de l'*Eternité* elle-même découle de la même source d'où viennent toutes nos autres Idées.

§. 3. Pour bien comprendre ce que c'est que le Temps & l'Éternité, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la *durée*, & comme

elle nous vient. Il est évident à quiconque voudra rentrer en soi-même & remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement, une suite d'idées qui se succédent constamment les unes aux autres, pendant qu'il veille. Or la réfléxion que nous faisons sur cette suite de différentes idées qui paroissent l'une après l'autre dans notre esprit, est ce qui nous donne l'idée de la *succession*; & nous appellons *durée*, la distance qui est entre quelques parties de cette succession, ou entre les apparences de deux idées qui se présentent à notre esprit. Car, tandis que nous pensons, ou que nous recevons successivement plusieurs idées dans notre esprit, nous connoissons que nous éxistons; & ainsi la continuation de notre être, c'est-à-dire, notre propre existence, & la continuation de tout autre être, laquelle est commensurable à la succession des idées qui paroissent & disparoissent dans notre esprit, peut-être appellée *durée* de nous-mêmes, & durée de tout autre être coéxistant avec nos pensées.

CHAP. XIV.

§. 4. Que la notion que nous avons de la succession & de la durée nous vienne de cette source, je veux dire, de la réfléxion que nous faisons sur cette suite d'idées que nous voyons paroître l'une après l'autre dans notre esprit, c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la

Chap. XIV. durée, qu'en confidérant cette fuite d'idées qui fe fuccédent les unes aux autres dans notre Entendement. En effet, dès que cette fucceffion d'idées vient à ceffer, la perception que nous avious de la durée, ceffe auffi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorfqu'il vient à dormir profondément : car qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des chofes tandis qu'il dort ou qu'il ne fonge à rien. Cette durée eft alors tout-à-fait nulle à fon égard; & il lui femble qu'il n'y a aucune diftance entre le moment qu'il a ceffé de penfer en s'endormant, & celui auquel il eft réveillé. Et je ne doute pas, qu'un homme éveillé n'approuvât la même chofe, s'il lui étoit poffible de n'avoir qu'une feule idée dans l'efprit, fans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, & qu'aucune autre vînt fe joindre à elle. Nous voyons, tous les jours, que, lorfqu'une perfonne fixe fes penfées avec une extrême application fur une feule chofe, enforte qu'il ne fonge prefque point à cette fuite d'idées qui fe fuccédent les unes aux autres dans fon efprit, il laiffe échapper, fans y faire réfléxion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le temps qu'il eft dans cette forte de contemplation; s'imaginant que ce temps-là eft beaucoup plus court, qu'il ne l'eft effectivement. Que fi le fommeil nous fait regarder ordinairement les

parties distantes de la *durée* comme un seul point, c'est parce que, tandis que nous dormons, cette succession d'idées ne se présente point à notre esprit. Car, si un homme vient à songer en dormant & que ses songes lui présentent une suite d'idées différentes, il a pendant tout ce temps-là une perception de la durée & de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment, que les hommes tirent les idées qu'ils ont de la durée, de la réfléxion qu'ils font sur cette suite d'idées dont ils observent la succession dans leur propre entendement, sans quoi ils ne sçauroient avoir aucune idée de la durée, quoi qu'il pût arriver dans le Monde.

Nous pouvons appliquer l'idée de la Durée à des choses qui existent pendant que nous dormons.

§. 5. En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réfléxion qu'il a fait sur la succession & le nombre de ses propres pensées, il peut appliquer cette notion à des choses qui existent tandis qu'il ne pense point; tout de même que celui à qui la vuë ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étenduë, peut appliquer cette idée à différentes distances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainsi, quoiqu'un homme n'ait aucune perception de la longueur de la durée qui s'écoule pendant qu'il dort ou qu'il n'a aucune pensée; cependant comme il a observé la révolution des jours & des nuits, & qu'il a trouvé que la longueur de cette durée est, en apparence, réguliere & constante, dès-

là qu'il ſuppoſe que, tandis qu'il a dormi ou qu'il penſe à autre choſe, cette révolution s'eſt faite comme à l'ordinaire, il peut juger de la longueur de la durée qui s'eſt écoulée pendant ſon ſommeil. Mais lorſqu'*Adam* & *Eve* étoient ſeuls, ſi au-lieu de ne dormir que pendant le temps qu'on employe ordinairement au ſommeil, euſſent dormi vingt-quatre heures ſans interruption, cet eſpace de vingt-quatre heures auroit été abſolument perdu pour eux, & ne ſeroit jamais entré dans le compte qu'ils faiſoient du temps.

L'Idée de la Succeſſion ne nous vient pas du Mouvement.

§. 6. C'eſt ainſi qu'*en réfléchiſſant ſur cette ſuite de nouvelles idées qui ſe préſentent à nous l'une après l'autre, nous acquerons l'idée de la Succeſſion.* Que ſi quelqu'un ſe figure qu'elle vient plutôt de la réfléxion que nous faiſons ſur le mouvement par le moyen des ſens, il changera, peut-être, de ſentiment pour entrer dans ma penſée, s'il conſidére que le mouvement même excite dans ſon eſprit une *idée de ſucceſſion*, juſtement de la même maniére qu'il y produit une ſuite continue d'idées dinſtinctes les unes des autres. Car un homme qui regarde un corps qui ſe meut actuellement, n'y apperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une ſuite conſtante d'*idées ſucceſſives*: Par exemple, qu'un homme ſoit ſur la Mer lorſqu'elle eſt calme, par un beau jour & hors de la vuë des terres,

s'il jette les yeux vers le ſoleil, ou ſur ſon vaiſſeau, une heure de ſuite, il n'y appercevra aucun mouvement, quoiqu'il ſoit aſſuré que deux de ces corps, & peut-être tous trois, ayant fait beaucoup de chemin pendant tout ce temps-là : mais s'il apperçoit que l'un de ces trois corps ait changé de diſtance à l'égard de quelqu'autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnoît qu'il y a eu du mouvement. Mais quelque part qu'un homme ſe trouve, toutes choſes étant en repos autour de lui, ſans qu'il apperçoive le moindre mouvement durant l'eſpace d'une heure, s'il a eu des penſées pendant cette heure de repos, il appercevra les différentes idées de ſes propres penſées, qui tout d'une ſuite ont paru les unes après les autres dans ſon eſprit ; & par-là il obſervera & trouvera de la ſucceſſion où il ne ſauroit remarquer aucun mouvement.

§. 7. Et c'eſt-là, je crois, la raiſon pourquoi nous n'aepercevrons pas des mouvemens fort lents, quoique conſtans, parce qu'en paſſant d'une partie ſenſible à une autre, le changement de diſtance eſt ſi lent, qu'il ne cauſe aucune nouvelle idée en nous, qu'après un long-temps écoulé depuis un terme juſqu'à l'autre. Or comme ces mouvemens ſucceſſifs ne nous frappent point par une ſuite conſtante de nouvelles idées qui ſe ſuccédent immédiatement l'une à

 l'autre dans notre eſprit, nous n'avons aucune perception de mouvement : car comme le mouvement conſiſte dans une ſucceſſion continue, nous ne ſaurions appercevoir cette ſucceſſion, ſans une ſucceſſion conſtante d'idées qui en proviennent.

§. 8. On n'apperçoit pas non plus les choſes, qui ſe meuvent ſi vîte qu'elles n'affectent point les *Sens*; parce que les différentes diſtances de leur mouvement ne peuvent frapper nos ſens d'une maniere diſtincte, elles ne produiſent aucune ſuite d'idées dans l'eſprit. Car lorſqu'un corps ſe meut en rond, en moins de temps qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir ſe ſuccéder dans notre eſprit les unes aux autres, il ne paroit pas être un mouvement, mais ſemble être un cercle parfait & entier, de la même matiére ou couleur que le corps qui eſt un mouvement, & nullement une partie d'un cercle en mouvement.

Nos idées ſe ſuccédent dans notre Eſprit, dans un certain degré de vîteſſe.

§. 9. Qu'on juge après cela, s'il n'eſt pas fort probable, que pendant que nous ſommes éveillés, nos idées ſe ſuccédent les unes aux autres dans notre eſprit, à peu-près de la même maniere que ces figures diſpoſées en rond au dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner ſur un pivot. Or quoique nos idées ſe ſuivent peut-être quelquefois un peu plus vîte & quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant à mon avis, preſque

toûjours du même train dans un homme éveillé ; & il me semble même, que la vîtesse & la lenteur de cette succession d'idées, ont certaines bornes qu'elles ne sauroient passer. Chap. XIV.

§. 10. Je fonde la raison de cette conjecture, sur ce que j'observe que nous ne saurions appercevoir de la succession dans les impressions qui se font sur nos sens, que lorsqu'elles se font dans un certain degré de vîtesse ou de lenteur ; si, par exemple, l'impression est extrêmement prompte, nous n'y sentons aucune succession, dans les cas même où il est évident qu'il y a une succession réelle. Qu'un boulet de canon passe au travers d'une chambre, & que dans son chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'est une chose aussi évidente qu'aucune démonstration puisse être, que le boulet doit percer successivement les deux côtés opposés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre, & ainsi de suite ; & cependant je ne pense pas qu'aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pû observer aucune succession dans la douleur, ou dans le son d'un coup si prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune succession, c'est ce que nous appellons un *instant* ; *portion de durée qui n'occupe justе-*

ment que le temps auquel une ſeule idée eſt dans notre eſprit ſans qu'une autre lui ſuccéde, & où par conſéquent, nous ne remarquons abſolument aucune ſucceſſion.

§. 11. La même choſe arrive, lorſque le mouvement eſt ſi lent, qu'il ne fournit point à nos ſens une ſuite conſtante de nouvelles idées, dans le degré de vîteſſe qui eſt requis pour faire que l'eſprit ſoit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors comme les idées de nos propres penſées trouvent de la place pour s'introduire dans notre eſprit entre celles que le corps qui eſt en mouvement préſente à nos ſens, le ſentiment de ce mouvement ſe perd; & le corps quoique dans un mouvement actuel, ſemble être toujours en repos, parce que ſa diſtance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une maniére viſible, auſſi promptement que les idées de notre eſprit ſe ſuivent naturellement l'une l'autre. C'eſt ce qui paroît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran à ſoleil, & par pluſieurs autres mouvemens continus, mais fort lents, où après certains intervalles, nous appercevons par le changement de diſtance qui arrive au corps en mouvement, que ce corps s'eſt mû, mais ſans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

Cette ſuite de nos idées eſt la meſure des autres ſucceſſions.

§. 12. C'eſt pourquoi il me ſemble, qu'*une conſtante & réguliére ſucceſſion d'idées* dans un homme éveillé, *eſt comme la me-*

ſure & la régle de toutes les autres ſucceſſions. Ainſi, lorſque certaines choſes ſe ſuccédent plus vîte que nos idées, comme quand deux ſons, ou deux ſenſations de douleur *&c.* n'enferment dans leur ſucceſſion que la durée d'une ſeule idée, ou lorſqu'un certain mouvement eſt ſi lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui roulent dans notre eſprit, je veux dire avec la même vîteſſe que ces idées ſe ſuccédent les unes aux autres, comme lorſque dans le cours ordinaire, une ou pluſieurs idées viennent dans l'eſprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différens changemens de diſtance qui arrivent à un corps en mouvement ou entre des ſons & des odeurs dont la perception nous frappe ſucceſſivement; dans tous ces cas, le ſentiment d'une conſtante & continuelle ſucceſſion ſe perd, de ſorte que nous ne nous en appercevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre-deux.

Notre eſprit ne peut ſe fixer long-temps ſur une ſeule idée qui reſte purement la même.

§. 13. Mais, *dira-t-on*, » S'il eſt vrai, » que, tandis qu'il y a des idées dans notre » eſprit, elles ſe ſuccédent continuellement; » il eſt impoſſible qu'un homme penſe long» temps à une ſeule choſe. » Si l'on entend par-là qu'un homme ait dans l'eſprit une ſeule idée qui y reſte long-temps purement la même, ſans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'eſt pas poſſible. Mais comme je ne ſais pas de quelle maniére ſe forment nos

CHAP. XIV. idées, de quoi elles sont composées, d'où elles tirent leur lumiére & comment elles viennent à paroître, je ne saurois rendre d'autre raison de ce Fait que l'expérience, & je souhaiterois que quelqu'un voulût essayer de fixer son esprit pendant un temps considérable, sur une seule idée qui ne fût accompagnée d'aucune autre, & sans qu'il s'y fit aucun changement.

§. 14. Qu'il prenne, par exemple, une certaine figure, un certain degré de lumiére ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra, & il aura, je m'assure, bien de la peine à tenir son esprit vuide de toute autre idée, ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une espece différente, ou diverses considérations de la même idée, (chacune desquelles est une idée nouvelle) viendront se présenter incessamment à son esprit les unes après les autres, quelque soin qu'il prenne pour se fixer à une seule idée.

§. 15. Tout ce qu'un homme peut faire en cette occasion, c'est, je crois, de voir & de considérer quelles sont les idées qui se succédent dans son entendement, ou bien de diriger son esprit vers une certaine espéce d'idées, & de rappeller celles qu'il veut, ou dont il a besoin. Mais d'empêcher une constante succession de nouvelles idées, c'est, à mon avis, ce qu'il ne sçauroit faire, quoi qu'ordinairement il soit en son pouvour de se déterminer à les considérer avec application, s'il le trouve à propos.

§. 16. De sçavoir si ces différentes idées que nous avons dans l'esprit sont produites par certains mouvements, c'est ce que je ne prétens pas éxaminer ici; mais une chose dont je suis certain, c'est qu'elles n'enferment aucun idée de mouvement en se montrant à nous, & que celui qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelqu'autre voie, n'en auroit aucune, à mon avis; ce qui suffit pour le dessein que j'ai présentement en vuë, comme aussi, pour faire voir que c'est par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre esprit, & par cette suite de nouvelles apparences qui se présentent à lui, que nous acquérons les idées de la *Succession* & de la *Durée*, sans quoi elles nous seroient absolument inconnuës. Ce n'est donc pas le *Mouvement*, mais une suite constante d'idées qui se présentent à notre esprit pendant que nous veillons, *que nous donne l'idée de la Durée*, laquelle idée le mouvement ne nous fait appercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre esprit une constante succession d'idées, comme je l'ai déja montré; de sorte que sans l'idée d'aucun mouvement nous avons une idée aussi claire de la succession & de la durée par cette suite d'idées qui se présentent à notre esprit les unes après les autres, que par une succession d'idées produites par un changement sensible & continu de distance entre deux Corps, c'est-à-dire par des idées qui nous viennent du mouvement. C'est pourquoi

Chap XIV. De quelque maniere que nos idées soient produites en nous, elles n'enferment aucune sensation de mouvement.

Chap. XIV.

nous aurions l'idée de la durée, quand bien nous n'aurions aucune perception de mouvement.

Le Temps eſt une Durée diſtinguée par certaines meſures.

§. 17. L'eſprit ayant ainſi acquis l'idée de la durée, la premiere choſe qui ſe préſente naturellement à faire après cela, c'eſt de trouver une meſure de cette commune durée, par laquelle on puiſſe juger de ſes différentes longueurs, & voir l'ordre diſtinct dans lequel pluſieurs choſes exiſtent, car ſans cela, la plupart de nos connoiſſances tomberoient dans la confuſion, & une grande partie de l'Hiſtoire deviendroit entierement inutile. La durée ainſi diſtinguée en certaines périodes, & déſignée par certaines meſures ou *Epoques*, c'eſt, à mon avis, ce que nous appellons plus proprement le *Temps*.

Une bonne meſure du Temps doit meſurer toute ſa durée en Périodes égales.

§. 18. Pour meſurer l'étenduë, il ne faut qu'appliquer la meſure dont nous nous ſervons, à la choſe dont nous voulons ſçavoir l'étenduë. Mais c'eſt ce qu'on ne peut faire pour meſurer la durée; parce qu'on ne ſauroit joindre enſemble deux différentes parties de ſucceſſion pour les faire ſervir de meſure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être meſurée que par la durée même, non plus que l'étenduë par autre choſe que par l'étenduë, nous ne ſaurions retenir auprès de nous une meſure conſtante & invariable de la durée, qui conſiſte dans une ſucceſſion perpétuelle, comme nous pouvons

garder des mesures de certaines longueurs d'étenduë, telles que les pouces, les pieds, les aulnes, &c. qui sont composées de parties permanentes de matiere. Aussi n'y a-t-il rien qui puisse servir de règle propre à bien mesurer le temps, que ce qui a divisé toute la longueur de sa durée en parties apparemment égales, par des périodes qui se suivent constamment. Pour ce qui est des parties de la durée qui ne sont pas distiguées, ou qui ne sont pas considérées comme distinctes, & mesurées par de semblables périodes, elles ne peuvent pas être comprises si naturellement sous la notion du temps, comme il paroît par ces sortes de phrases, *avant tous les temps; & lorsqu'il n'y aura plus de temps.*

Les Révolutions du Soleil & de la lune sont les mesures du Tems les plus commodes.

§. 19. Comme les révolutions diurnes & annuelles du soleil ont été, depuis le commencement du monde, constantes, réguliéres, généralement observées de tout le Genre-Humain, & supposées égales entr'elles, on a eu raison de s'en servir pour mesurer la durée. Mais parce que la distinction des jours & des années a dépendu du mouvement du soleil, cela a donné lieu à une erreur commune, c'est qu'on s'est imaginé que le mouvement & la durée étoient la mesure l'un de l'autre. Car les hommes étaient accoûtumés à se servir, pour mesurer la longueur du temps, des idées de *Minutes*, d'*Heures*, de *Jours*,

Chap. XIV.

de *Mois*, d'*Années*, &c. qui se présentent à l'esprit dès qu'on vient à parler du temps ou de la durée, & ayant mesuré différentes parties du temps par le mouvement des corps célestes, ils ont été portés à confondre le Temps & le mouvement, ou du moins à penser qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux choses. Cependant tout autre apparence périodique, ou altération d'idées qui arriveroit dans des espaces de durée *équidistans* en apparence, & qui seroit constamment & universellement observée, serviroit aussi bien à distinguer les intervalles du temps, qu'aucun des moyens qu'on ait employés pour cela. Supposons, par exemple, que le soleil, que quelques-uns ont regardé comme un feu, eût été allumé à la même distance de temps qu'il paroît maintenant chaque jour sur le même méridien, qu'il s'éteignît ensuite douze heures après, & que dans l'espace d'une révolution annuelle, ce feu augmentât sensiblement en éclat & en chaleur, & diminuât dans la même prépofition; une apparence ainsi réglée ne serviroit-elle pas à tous ceux qui pourroient l'observer, à mesurer la distance de la durée sans mouvement, tout aussi bien qu'ils pourroient le faire à l'aide du mouvement? Car si ces apparences étoient constantes, à portée d'être universellement observées, & dans des Périodes *équidistantes*, elles serviroient égale-

ment au Genre. Humain à meſurer le Temps, quand bien il n'y auroit aucun mouvement.

CHAP. XIV.

§. 20. Car ſi la gelée, ou une certaine eſpèce de fleurs revenoient réglement dans toutes les parties de la terre à certaines périodes *équidiſtantes*, les hommes pourroient auſſi bien s'en ſervir pour compter les années que des révolutions du ſoleil. Et en effet, il y a des peuples en *Amérique* qui comptent leurs années par la venuë de certains oiſeaux qui dans quelques unes de leurs ſaiſons paroiſſent dans leur Pays, & dans d'autres ſe retirent. De même un accès de fièvre, un ſentiment de faim ou de ſoif, une odeur, une certaine ſaveur, ou quelqu'autre idée que ce fût, qui revînt conſtamment dans des périodes *équidiſtantes*, & ſe fit univerſellement ſentir, tout cela ſeroit également propre à meſurer le cours de la ſucceſſion & diſtinguer les diſtances du temps. Ainſi, nous voyons que les aveugles-nés comptent aſſez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas diſtinguer les révolutions par des mouvemens qu'ils ne peuvent appercevoir. Sur quoi je demande ſi un homme qui diſtingue les années par la chaleur de l'Eté & par le froid de l'Hiver, par l'odeur d'une fleur dans le Printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'Automne ; je demande, ſi un tel homme n'a point une meilleure

Ce n'eſt pas par le mouvement du Soleil & de la Lune que le Temps eſt meſuré, mais par leurs apparences périodiques.

Chap. XIV.

mesure du temps, que les Romains avant la réformation de leur Calendrier par *Jules César*, ou que plusieurs autres peuples dont les années sont fort irréguliéres malgré le mouvement du soleil dont ils prétendent faire usage. Un des plus grands embarras qu'on rencontre dans la Chronologie, vient de ce qu'il n'est pas aisé de trouver exactement la longueur que chaque Nation a donnée à ses années, tant elles différent les unes des autres, & toutes ensemble, du mouvement précis du soleil comme je crois pouvoir l'assurer hardiment. Que si depuis la Création jusqu'au Déluge, le soleil s'est mû constamment sur l'Equateur, & qu'il ait ainsi répandu également sa chaleur & sa lumière sur toutes les parties habitables de la terre, faisant tous les jours d'une même longueur, sans s'écarter vers les Tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a supposé un savant & ingénieux * Auteur de ce temps, je ne vois pas qu'il soit fort aisé d'imaginer, malgré le mouvement du soleil, que des hommes qui ont vécu avant le Déluge ayent compté par années depuis le commencement du Monde, ou qu'ils ayent mesuré le temps par périodes, puisque dans cette supposition ils n'avoient point de marques fort naturelles pour les distinguer.

* M. *Brunet* dans un Livre intitulé, *Telluris Theoria Sacra.* Il est différent de *G. Burnet* qui est mort Evêque de Salisbury, & d'un autre *Burnet*, Médecin Ecossois.

On ne peut point connoî-

§. 21. Mais, dira-t-on peut-être, le moyen que sans un mouvement régulier

comme celui du soleil, ou quelqu'autre semblable, on pût jamais connoître que de telles périodes fussent égales? A quoi je répons, que l'égalité de toute autre apparence qui reviendroit à certains intervalles, pourroit être connuë de la même maniére, qu'au commencement on connut, ou qu'on s'imagina de connoître l'égalité des jours, ce que les hommes ne firent qu'en jugeant de leur longueur par cette suite d'idées qui durant les intervalles leur passerent dans l'Esprit. Car venant à remarquer par-là qu'il y avoit de l'inégalité dans les jours artificiels, & qu'il n'y en avoit point dans les jours naturels qui comprennent le jour & la nuit, ils conjecturent que ces derniers jours étaient égaux, ce qui suffisoit pour les faire servir de mesure, quoiqu'on ait découvert après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil; & nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point aussi inégales. Cependant par leur égalité supposée & apparente elles servent tout aussi bien à mesurer le temps, que si l'on pouvoit prouver qu'elles sont exactement égales; quoiqu'au reste elles ne puissent point mesurer les parties de la durée dans la derniere exactitude. Il faut donc prendre garde à distinguer soigneusement entre la durée en elle-même, & entre les mesures que nous employons

tre certainement que deux parties de Durée soient égales.

Chap. XIV.

pour juger de la longueur. La durée en elle-même doit être considérée comme allant d'un pas constamment égal tout-à-fait uniforme. Mais nous ne pouvons point savoir qu'aucune des mesures de la durée ait la même propriété, ni être assurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue soient égales en durée l'une à l'autre : car on ne peut jamais démontrer, que deux longueurs successives de durée soient égales, avec quelque soin qu'elles ayent été mesurées. Le mouvement du soleil, dont les hommes se sont servis si longtemps & avec tant d'assurance comme d'une mesure de durée parfaitement exacte, s'est trouvé inégal dans ses différentes parties, comme je viens de le dire. Et quoique depuis peu l'on ait employé le Pendule comme un mouvement plus constant & plus régulier que celui du soleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre, cependant si l'on demandoit à quelqu'un comment il sait certainement que deux vibrations successives d'un Pendule sont égales, il auroit bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être assûrés que la cause de ce mouvement, qui nous est inconnuë, opére toujours également, & nous savons certainement, que le milieu dans lequel le pendule se meut, n'est pas constamment le même. Or l'une de

ces deux choses venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, & par ce moyen la certitude & la justesse de cette mesure du mouvement peut être aussi bien détruite que la justesse des périodes de quelqu'autre apparence que ce soit. Du reste, la notion de la durée demeure toujours claire & distincte, quoique parmi les mesures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puisse démontrer qu'elle est parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de succession ne sauroient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'assurer qu'elles sont égales. Tout ce que nous pouvons faire, pour mesurer le temps, c'est de prendre certaines parties qui semblent se succéder constamment à distances égales : égalité apparente dont nous n'avons point d'autre mesure que celle que la suite de nos propres idées a placée dans notre mémoire ; ce qui avec le concours de quelques autres raisons probables nous persuade que ces périodes sont effectivement égales entr'elles.

Le Temps n'est pas la mesure du mouvement.

§. 22. Une chose qui me paroît bien étrange dans cet article, c'est que pendant que les hommes mesurent visiblement le temps par le mouvement des corps célestes, on ne laisse pas de finir le temps, *la mesure du mouvement*; au lieu qu'il est évident à quiconque y fait la moindre réflexion, que pour mesurer le mou-

CHAP. XIV.

vement, il n'eſt pas moins néceſſaire de conſidérer l'eſpace que le temps : & ceux qui porteront leur vuë un peu plus loin, trouveront encore, que pour bien juger du mouvement d'un corps, & en faire une juſte eſtimation, il faut néceſſairement faire entrer en compte la groſſeur de ce corps. Et dans le fond le mouvement ne ſert point autrement à meſurer la durée, qu'en tant qu'il ramene conſtamment certaines idées ſenſibles ; par des périodes qui paroiſſent également éloignées l'une de l'autre. Car ſi le mouvement du ſoleil étoit auſſi inégal que celui d'un vaiſſeau pouſſé par des vents inconſtans, tantôt foible & tantôt impétueux, & toujours fort irréguliers ; ou ſi étant conſtamment d'une égale vîteſſe, il n'étoit pourtant pas circulaire, & ne produiſoit pas les mêmes apparences, nous ne pourrions non plus nous en ſervir à meſurer le temps que du mouvement des Cométes, qui eſt inégal en apparence.

Les *Minutes*, les *Heures*, les *Jours* & les *Années* ne ſont pas des meſures néceſſaires de la durée.

§. 23. Les *minutes*, les *heures*, les *jours* & les *années*, *ne ſont pas plus néceſſaires pour meſurer le temps* ou la durée que le *pouce*, les *pieds*, l'*aune* ou la *lieuë* qu'on prend ſur quelque portion de matiere, ſont néceſſaires pour meſurer l'étenduë. Car quoique par l'uſage que nous en faiſons conſtamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes déterminées par les révolutions du

soleil, ou comme de portions connuës de périodes, nous ayons fixé dans notre esprit les idées de ces différentes longueurs de durée, que nous appliquons à toutes les parties du temps dons nous voulons considérer la longueur; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers où l'on ne se sert non plus de ces sortes de mesures, qu'on ne se sert dans le Japon de nos *pouces*, de nos *pieds*, ou de nos *lieuës*. Il faut pourtant qu'on employe par tout quelque chose qui ait un rapport à mesurer. Car nous ne saurions mesurer, ni faire connoître aux autres, la longueur d'aucune durée, quoiqu'il y eût dans le même temps, autant de mouvement dans le monde qu'il y en a présentement, supposé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement qui se trouvât disposée de maniere à faire des révolutions régulieres & apparemment *équidistantes*. Du reste, les différentes mesures dont on peut se servir pour compter le temps, ne changent en aucune maniere la notion de la durée, qui est la chose à mesurer; non plus que les différens modèles du pied & de la coudée n'altèrent point l'idée de l'étenduë, à l'égard de ceux qui employent ces différentes mesures.

Notre mesure du temps peut être appliquée à la durée qui a existé avant le temps.

§. 24. L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure du temps, telle que la révolution annuelle du soleil, peut appliquer cette mesure à une certaine du-

rée, avec laquelle cette mesure ne *coé-*
Chap. XIV. *xiste* point, & avec qui elle n'a aucun rapport, considerée en elle-même. Car dire par exemple qu'*Abraham* nâquit l'an 2712 de la *période julienne*, c'est parler aussi intelligiblement, que si l'on comptoit du commencement du monde ; bien que dans une distance si éloignée il n'y eût ni mouvement du soleil ni aucun autre mouvement. En effet, quoiqu'on suppose que la période Julienne a commencé plusieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années désignées par aucune révolution solaire, nous ne laissons pas de compter & de mesurer aussi bien la durée par cette époque, que si le soleil eût réellement existé dans ce temps-là, & qu'il se fût mû de la même maniere qu'il se meut présentement. L'idée d'une durée égale à une révolution annuelle du soleil, peut aussi être aisément appliquée dans notre esprit, à la durée, quand il n'y auroit ni soleil ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aulne, prise sur les corps que nous voyons sur la terre, peut être appliquée par la pensée, à des distances qui soient au-delà des limites du monde, où il n'y a aucun corps.

§. 25. Car supposé que de ce lieu jusqu'au corps qui borne l'univers il y eût 5639. lieuës ou millions de lieuës, (car le monde étant fini, ses bornes doivent être

être à une certaine distance) comme nous supposons qu'il y a 5639 années depuis le temps présent jusques à la premiere existence d'aucun corps dans le commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre esprit cette mesure d'une année à la durée qui a existé avant la création, au-dela de la durée des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la mesure d'une lieuë à l'espace qui est au-delà des corps qui terminent le monde ; & ainsi par l'une de ces idées, nous pouvons aussi-bien mesurer la durée là ou il n'y avoit point de mouvement, que nous pouvons par l'autre, mesurer en nous-mêmes l'espace là où il n'y a point de corps.

§. 26. Si l'on m'objecte ici, que de la manierre dont j'explique le temps, je n'ai pas droit de supposer, sçavoir, *que le monde n'est ni éternel ni infini*, je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour mon dessein, de prouver en cet endroit que le monde est fini, tant à l'égard de sa durée que de son étenduë. Mais comme cette derniere supposition est pour le moins aussi facile à concevoir que celle qui est opposée, j'ai sans contredit la liberté de m'en servir aussi bien qu'un autre a celle de poser le contraire ; & je ne doute pas que quiconque voudra faire réfléxion sur ce point, ne puisse aisément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puisse comprendre celui de la

Chap. XIV. durée prise dans toute son étendue. Il peut aussi, en considérant le mouvement, venir à un dernier point, sans qu'il lui soit possible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps & à l'étenduë qui appartient au corps ; mais c'est ce qu'il ne sçauroit faire à l'égard de l'espace vuide de corps, parce que les dernieres limites de l'espace & de la durée sont au-dessus de notre conception, tout ainsi que les dernieres bornes du nombre passent la plus vaste capacité de l'esprit, ce qui est fondé, à l'un & à l'autre égard, sur les mêmes raisons ; comme nous le verrons ailleurs.

Comment nous vient l'idée de l'*éternité*.

§. 27. Ainsi de la même source que nous vient l'*idée du temps*, nous vient aussi celle que nous nommons *éternité*. Car ayant acquis l'idée de la succession & de la durée en réfléchissant sur cette suite d'idées qui se succédent en nous les unes aux autres, laquelle est produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces ideés qui d'elles-mêmes viennent se présenter constamment à notre esprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent successivement nos sens ; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du soleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajouter dans notre esprit ces sortes de longueurs les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plait ; & après les avoir ainsi ajoûtées, nous pouvons les appliquer à des *durées* passées ou à venir ; ce que nous pou-

vons continuer de faire sans jamais arriver à aucun bout, poussant ainsi nos pensées à l'infini, & appliquant la longueur d'une révolution annuelle du soleil à une durée qu'on suppose avoir été avant l'existence du soleil, ou de quelque autre mouvement que ce soit. Il n'y a pas plus d'absurdité ou de difficulté à cela, qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la durée de quelque chose qui soit arrivée la nuit passée, par exemple à la flamme d'une chandelle qui aura brulé pendant ce temps-là, car cette flamme étant présentement éteinte, est entiérement séparée de tout mouvement actuel; & il est aussi impossible que la durée de cette flamme, qui a parue pendant une heure la nuit passée, co-existe avec aucun mouvement qui éxiste présentement ou qui doive exister à l'avenir, qu'il est impossible qu'aucune portion de durée qui ait existé avant le commencement du monde, co-existe avec le mouvement présent du soleil. Mais cela n'empêche pourtant pas, que si j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait sur un cadran, en parcourant l'espace qui marque une heure, je ne puisse mesurer aussi distinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit passée, que je puis mesurer la durée de quoi que ce soit qui existe présentement: & ce n'est faire dans le fond autre chose que d'imaginer que si le soleil eût éclairé de ses rayons un cadran,

& qu'il se fût mû avec le même degré de vîtesse qu'à cette heure, l'ombre auroit passé sur ce cadran depuis une de ces divisions qui marquent les heures jusqu'à l'autre, pendant le temps que la chandelle auroit continué de brûler.

§. 28. La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année, n'étant que l'idée que je me suis formé de la longueur de certains mouvemens réguliers & périodiques, dont il n'y en a aucun qui existe tout à la fois, mais seulement dans les idées que j'en conserve dans ma mémoire, & qui me sont venuës par voye de sensation ou de refléxion; je puis avec la même facilité, par la même raison, appliquer dans mon esprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précédé toute sorte de mouvement, tout aussi-bien qu'à une chose qui n'ait précédé que d'une minute ou d'un jour, le mouvement où se trouve le soleil dans ce moment-ci. Toutes les choses passées sont dans un égal & parfait repos; & à les considérer dans cette vuë, il est indifférent qu'elles ayent éxisté avant le commencement du monde ou seulement hier. Car pour mesurer la durée d'une chose par un mouvement particulier, il n'est nullement nécessaire que cette chose coéxiste réellement avec ce mouvement-là ou avec quelqu'autre révolution périodique; mais seulement que j'aye dans mon esprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de

quelqu'autre intervalle de durée ; & que je l'applique à la durée de la chose que je veux mesurer. Chap. XIV.

§. 29. Aussi voyons-nous que certaines gens comptent que depuis la premiere existence du monde jusqu'à l'année 1689. il s'est écoulé 5639 années, ou que la durée du monde est égale à 5639 révolutions annuelles du soleil, & que d'autres l'étendent beaucoup plus loin, comme les anciens *Egyptiens*, qui du temps d'*Alexandre* comptoient 23000 années depuis le regne du *soleil*, & les *Chinois* d'aujourd'hui qui donnent au monde 3, 269, 000 années, ou plus. Quoique je ne croye pas que les Egyptiens & les Chinois ayent raison d'attribuer une si longue durée à l'univers, je puis pourtant imaginer cette durée tout aussi bien qu'eux, & dire que l'une est plus grande que l'autre, de la même maniere que je comprens que la vie de *Mathusalem* a été plus longue que celle d'*Enoch*. Et supposé que le calcul ordinaire de 5639 années soit véritable, qui peut l'être aussi-bien que tout autre, cela ne m'empêche nullement d'imaginer ce que les autres pensent lorsqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut aussi aisément imaginer, (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50000 ans, que 5639 années, par la raison qu'il peut aussi-bien concevoir la durée de 50000 ans que de 5639 années. D'où il paroît que pour mesurer la durée d'une chose par le

temps, il n'eſt pas néceſſaire que la choſe ſoit *coéxiſtante* au mouvement, ou à quelqu'autre révolution périodique que nous employions pour en meſurer la durée : il ſuffit pour cela que nous ayions l'idée de la longueur de quelque apparence réguliere & périodique que nous puiſſions appliquer en nous-mêmes à cette durée, avec laquelle le mouvement ou cette apparence particuliere n'aura pourtant jamais exiſté.

De l'idée de l'Eternité.

§. 30. Car comme dans l'hiſtoire de la création, telle que *Moïſe* nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumiere a exiſté trois jours avant qu'il y eût ni ſoleil, ni aucun mouvement, & cela ſimplement en me repréſentant que la durée de la lumiere qui fut créée avant le ſoleil, fût ſi longue qu'elle auroit été égale à trois révolutions diurnes du ſoleil, ſi alors cet aſtre ſe fût mû comme à préſent ; je puis avoir, par le même moyen, une idée du *cahos* ou des Anges, comme s'ils avoient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années, avant qu'il y eût ni lumiere, ni aucun mouvement continu. Car ſi je puis ſeulement conſidérer la durée comme égale à une minute avant l'exiſtence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajoûter une minute de plus, & encore une autre ; juſqu'à ce que j'arrive à 60 minutes, & en ajoûtant de cette ſorte des minutes, des heures ou des années, c'eſt-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution ſolaire, ou de quel-

que autre période, dont j'aye l'idée, je puis avancer à l'infini, & supposer une durée qui excéde autant de fois ces sortes de périodes, que j'en puis compter en les multipliant aussi souvent qu'il me plaît, & c'est-là à mon avis, l'idée que nous avons de l'*éternité*, dont l'infinité ne nous paroît point différente de l'idée que nous avons de l'*infinité des nombres* ausquels nous pouvons toujours ajouter, sans jamais arriver au bout.

§. 31. Il est donc évident, à mon avis, que les idées & les mesures de la durée nous viennent des deux sources de toutes nos connoissances dont j'ai déja parlé, sçavoir la *réflexion* & la *sensation*.

Car premierement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire cette suite constante d'idées dont les unes paroissent à mesure que d'autres viennent à disparoître, que nous nous formons l'idée de la succession.

Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la *durée* en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

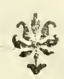
En troisiéme lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences, distinguées par certaines périodes régulieres & en apparence *équidistantes*; nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou mesures de durée, comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, &c.

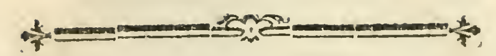
En quatrième lieu: Par la faculté que nous avons de répéter aussi souvent que nous

Chap. XIV. voulons, ces mesures du temps, ou ces idées de longueur & de durée déterminées dans notre esprit, nous pouvons venir à imaginer la durée, là-même où rien n'existe réellement. C'est ainsi que nous imaginons *demain*, *l'année suivante*, ou *sept années* qui doivent succéder au temps présent.

En cinquiéme lieu : Par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine longueur de temps, comme d'une minute, d'une année ou d'un siècle, aussi souvent qu'il nous plaît, en les ajoûtant les unes aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition que de la fin des nombres ausquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'*éternité*, qui peut être aussi-bien appliquée à l'éternelle durée de nos ames qu'à l'éternité de cet Etre infini qui doit nécessairement avoir toujours existé.

6. Enfin en considérant une certaine partie de cette durée infinie en tant que désignée par des mesures périodiques, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme généralement le *temps*.





CHAPITRE XV.

De la Durée & de l'Expansion, considérées ensemble.

CHAP. XV.

La Durée & l'Expansion, capables du plus & du moins.

§. 1. QUOIQUE dans les chapitres précédens je me sois arrêté assez long-temps à considérer l'espace & la durée; cependant comme ce sont des idées d'une importance générale, & qui de leur nature ont quelque chose de fort abstrus & de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connoître, persuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes & plus distinctes de ces deux choses en les examinant jointes ensemble. Pour éviter la confusion, je donne à la Distance ou à l'Espace considérée dans une idée simple & abstraite, le nom d'*Expansion*, afin de le distinguer de l'*etenduë* : terme que quelques-uns n'employent que pour exprimer cette distance en tant qu'elle est dans les parties solides de la matiere : auquel sens il renferme, ou désigne du moins l'idée du corps; au lieu que l'idée d'une pure distance n'enferme rien de semblable. Je préfére aussi le mot d'*expansion* à celui d'*espace*, parce que ce dernier est souvent appliqué a la distance des parties successives & transitoires qui n'existent ja-

CHAP. XV.

mais ensemble, aussi-bien qu'à celles qui sont permanentes.

Pour venir maintenant à la comparaison de l'expansion & de la durée, je remarque d'abord que l'esprit y trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus ou du moins; car on a une idée aussi claire de la différence qu'il y a entre la longueur d'une heure & celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce & un pied.

L'expansion n'est pas bornée par la matiere.

§. 2. L'esprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'*expansion* d'un empan, d'un pas, ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit, & ainsi en l'ajoûtant à la premiere, étendre l'idée qu'il a de la longueur & l'égaler a deux empans, ou à deux pas, & cela aussi souvent qu'il veut, jusqu'a ce qu'il égale la distance de quelques parties de la terre qui soient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, & continuer ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à remplir la distance qu'il y a d'ici au soleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progression, dont le commencement soit pris de l'endroit où nous sommes, ou de quelqu'autre que ce soit, notre esprit peut toujours avancer & passer au-delà de toutes ces distances; en sorte qu'il ne trouve rien qui puisse l'empêcher d'aller plus avant, soit dans le lieu des corps, ou dans l'espace vuide des corps. Il est vrai, que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'éten-

due solide, & que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrêmité & les bornes de tout ce qu'on nomme *corps* ; mais lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expansion infinie qu'il imagine au-delà des corps & où il ne sçauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppose point à cela, qu'il n'y a rien du tout au-delà des limites du corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matiere. *Salomon*, dont l'entendement étoit rempli d'une sagesse extraordinaire, qui en avoit étendu & perfectionné les lumieres, semble avoir d'autres pensées lorsqu'il dit en parlant à Dieu: *Les Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent te contenir.* Et je crois pour moi que que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas.

La durée n'est pas bornée non plus par le mouvement.

§. 3. Ce que je viens de dire de l'expansion, convient parfaitement à la *Durée*. L'esprit ayant conçu l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier, & l'étendre non-seulement au-dela de sa propre existence, mais au-delà de tous les êtres corporels, & de toutes les mesures du temps, prises sur le corps céleste & sur leurs mouvemens. Mais quoique nous fassions la durée, infinie, comme elle l'est certainement, personne ne fait difficulté de reconnoître que nous ne pouvons pourtant

CHAP. XV.

pas étendre cette durée au-delà de tout être ; car DIEU remplit l'éternité, comme chacun en tombe aisément d'accord. On ne convient pas de même que Dieu remplisse l'immensité ; mais il est mal-aisé de trouver la raison pourquoi l'on douteroit de ce dernier point, pendant qu'on assûre le premier ; car certainement son être infini est aussi-bien sans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards ; & il me semble que c'est donner un peu trop à la matiere que de dire, qu'il n'y a rien là où il n'y a point de corps.

Pourquoi on admet plus aisément une durée infinie, qu'une expansion infinie.

§. 4. De-là nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familiérement de l'éternité, & la suppose sans hésiter le moins du monde, ne faisant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoique plusieurs n'admettent ou ne supposent l'infinité de l'espace qu'avec beaucoup plus de retenuë & d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raison de cette différence vient, ce me semble, de ce que les termes de *Durée* & d'*Etenduë* étant employés comme des noms de qualités qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons sans peine une durée infinie en DIEU ; & ne pouvons même nous empêcher de le faire. Mais comme nous n'attribuons pas l'étenduë à Dieu, mais seulement à la matiere qui est infinie, nous sommes plus sujets à douter de l'existence d'une expansion sans matiére, de laquelle seule nous supposons communément que l'expansion est un attribut. Voilà pourquoi, lorsque les hommes

suivent les pensées qu'ils ont de l'espace, ils sont portés à s'arrêter sur les limites qui terminent les corps, comme si l'espace étoit là aussi sur ses fins & qu'il ne s'étendît pas plus loin : ou si, considérant la chose de plus près, leurs idées les engagent à porter leurs pensées encore plus avant, ils ne laissent pas d'appeller tout ce qui est au-de-là des bornes de l'Univers, *espace imaginaire*, comme si cet espace n'étoit rien, dès-là qu'il ne contient aucun corps. Mais à l'égard de la durée qui précede tous les corps & les mouvemens par lesquels on la mesure, ils raisonnent tout autrement ; car ils ne la nomment jamais imaginaire, parce qu'elle n'est jamais supposée vuide de quelque sujet qui existe réellement. Que si les noms des choses peuvent nous conduire en quelque maniere à l'origine des idées des hommes, (comme je suis tenté de croire qu'elles y peuvent contribuer beaucoup,) le mot de *durée* peut donner sujet de penser, que les hommes crurent qu'il y avoit quelqu'analogie entre une continuation d'existence qui enferme comme une espece de résistance à toute force destructive, & entre une continuation de solidité, (propriété des corps qu'on est souvent porté à confondre avec la *durée*, & qu'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, si l'on considére les plus petits atomes de la matiere) & que cela donnât occasion à la formation des mots *durer*, & *être dur*, qui ont une si étroite affinité ensemble. Cela paroit sur-tout dans la langue latine,

CHAP. XV.

d'où ces mots ont passé dans nos langues modernes ; car le mot latin *durare* est aussi-bien employé pour signifier l'idée de la *dureté*, proprement dite, que l'idée d'une existence continuée, comme il paroît par cet endroit d'*Horace*, (Epod. XVI.) *ferra duravit sæcula.* Quoi qu'il en soit, il est certain, que quiconque suit ses propres pensées, trouvera qu'elles se portent quelquefois bien au-delà de l'étenduë des corps, dans l'infinité de l'espace ou de l'expansion, dont l'idée est distincte du corps & de toute autre chose, ce qui peut fournir la matiere d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

Le temps est à la durée ce que le lieu est a l'expansion.

§. 5. En général le temps est à la durée, ce que le lieu est à l'expansion. Ce sont autant de portions de ces deux *Océans infinis d'éternité & d'immensité*, distinguées du reste comme par autant de bornes, & qui servent en effet à marquer la position des êtres réels & finis, selon le rapport qu'ils ont entr'eux dans cette uniforme & infinie étenduë de durée & d'espace. Ainsi à bien considérer le temps & le lieu, ils ne sont rien autre chose que des idées de certaines distances déterminées, prises de certains points connus & fixes dans les choses sensibles, capables d'être distinguées & qu'on suppose garder toujours la même distance les unes à l'égard des autres. C'est de ces points fixes dans les êtres sensibles que nous comptons la durée particuliere, & que nous mesurons la distance de diverses portions de ces quantités infinies ; & ces dis-

tinctions observées sont ce que nous appellons le *temps* & le *lieu*. Car la durée & l'espace étant uniformes de leur nature, si l'on ne jettoit la vûe de ces sortes de points fixes, on ne pourroit point observer dans la durée & dans l'espace, l'ordre & la position des choses, & tout seroit dans un confus entassement que rien ne seroit capable de débrouiller.

Le temps & le lieu sont pris pour autant de portions de durée & d'espace qu'on en peut désigner par l'éxistence & le mouvement des corps.

§. 6. Or à considérer ainsi le *temps* & le *lieu* comme autant de portions déterminées de ces abymes infinis d'espace & de durée, qui sont séparées ou qu'on suppose distinguées du reste, par des marques & des bornes connuës, on leur fait signifier à chacun deux choses différentes.

Et premierement, le *temps*, considéré en général, se prend communément pour cette portion de durée infinie, qui est mesurée par l'existence & le mouvement des corps célestes, & qui co-éxiste à cette existence & à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connoissance que nous avons de ces corps. A prendre la chose de cette maniere, le temps commence & finit avec la formation de ce monde sensible, & c'est le sens qu'il faut donner à ces expressions que j'ai déjà citées, *avant tous les temps*, ou *lorsqu'il n'y aura plus de temps*. Le *lieu* se prend aussi quelquefois pour cette portion de l'espace infini qui est comprise & renfermée dans le

monde matériel, & qui par-là est distinguée du reste de l'*expansion*; quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'espace, le nom d'*étenduë* plutôt que celui de *lieu*. C'est dans ces bornes que sont renfermés le *temps* & le *lieu*, pris, dans le sens que je viens d'expliquer; & c'est par leurs parties capables d'être observées, qu'on mesure & qu'on détermine le temps ou la durée particuliere de tous les êtres corporels, aussi-bien que leur étenduë & leur place particuliere.

Quelquefois pour tout autant de durée & d'espace que nous en désignons par des mesures prises de la grosseur ou du mouvement des Corps.

§. 7. En second lieu, le *temps* se prend quelquefois dans un sens plus étendu, & est appliqué aux parties de la durée infinie, non à celles qui sont réellement distinguées & mesurées par l'existence réelle & par les mouvemens périodiques des corps, qui ont été destinés dès le commencement * à servir de signe, & à marquer les saisons, les jours & les années, & qui suivant cela nous servent à mesurer le temps; mais à d'autres portions de cette durée infinie & uniforme que nous supposons égale, dans quelques rencontres, à certaines longueurs d'un temps précis, & que nous considérons par conséquent comme déterminées par certaines bornes. Car si nous supposions par exemple, que la création des Anges ou leur chûte fût arrivée au commencement de la *période Julienne*, nous parlerions assez

* *Genese*, ch. I. v. 14.

proprement & nous nous ferions fort bien entendre, si nous disions que depuis la création des Anges il s'est écoulé 794. ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous désignerions tout autant de cette durée indistincte, que nous supposerions égaler 794 révolutions annuelles du soleil; desorte qu'elles auroient été renfermées dans cette portion, supposé que le soleil se fût mû de la même maniere qu'à présent. De même nous supposons quelquefois de la place, de la distance ou de la grandeur dans ce vuide immense qui est au-delà des bornes de l'Univers, lorsque nous considérons une portion de cet espace, qui soit égale à un corps d'une certaine dimension déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui soit capable de le recevoir : ou lorsque dans cette vaste expansion, vuide de corps, nous concevons un point, à une distance précise d'une certaine partie de l'Univers.

Le Lieu & le temps appartiennent à tous les êtres finis.

§. 8. *Où* & *quand* sont des questions qui appartiennent à toutes les existences finies, desquelles nous déterminons toujours le lieu & le temps, par rapport à quelques parties connuës de ce monde sensible, & à certaines époques qui nous sont marquées par les mouvemens qu'on y peut observer. Sans ces sortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choses se trouveroit anéanti eû égard à notre enten-

dement borné, dans ces deux vastes océans de durée & d'expansion, qui invariables & sans bornes renferment en eux-mêmes tous les êtres finis, & n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la Divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puissions nous former une idée complette de la durée & de l'expansion, & que notre esprit se trouve, pour ainsi-dire, si souvent hors de route, lorsque nous venons à les considérer, ou en elles-mêmes par voye d'abstraction, ou comme appliquées en quelque maniere à l'*Etre suprême & incompréhensible*. Mais lorsque l'expansion & la durée sont appliquées à quelque être fini, l'étendue d'un corps est tout autant de cet espace infini, que la grosseur de ce corps en occupe; & ce qu'on nomme le *lieu*, c'est la position d'un corps considéré à une certaine distance de quelque autre corps. Et comme l'idée de la durée particuliere d'une chose, est l'idée de cette portion de durée infinie, qui passe durant l'existence de cette chose, de même le temps pendant lequel une chose éxiste, est l'idée de cet espace de durée qui s'écoule entre quelques périodes de durée, connuës & déterminées, & entre l'éxistence de cette chose. La premiere de ces idées montre la distance des extrêmités de la grandeur ou des extrêmités de l'existence d'une seule & même chose, comme que cette chose est d'un

pied en quarré, ou qu'elle dure deux années; l'autre fait voir la distance de sa *location*, ou de son existence d'avec certains autres points fixes d'espace ou de durée, comme qu'elle existe au milieu de la *Place Royale*, ou dans le premier degré du *taureau*, ou dans l'année 1971. ou l'an 1000 de la *période Julienne*; toutes distances que nous mesurons par les idées que nous avons conçues auparavant de certaines longueurs d'espace, ou de durée, comme sont à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les lieuës, les degrés; & à l'égard de la durée, les minutes, les jours, & les années *&c.*

Chaque partie de l'Extension, & chaque partie de la Durée, est durée.

§. 9. Il y a une autre chose sur quoi l'espace & la durée ont ensemble une grande conformité, c'est que quoique nous les mettions avec raison au nombre de nos *idées simples*, cependant de toutes les idées distinctes que nous avons de l'espace & de la durée, il n'y en a aucune qui n'ait quelque sorte de composition. Telle est la nature de ces deux choses (1) d'ê-

(1) On a objecté à Mr. Locke, que si l'espace est composé de parties, comme il l'avoue en cet endroit, il ne sçauroit le mettre au nombre des idées simples, ou bien qu'il doit renoncer à ce qu'il dit ailleurs, que *une des propriétés des idées simples c'est d'être exemptes de toute composition, & de ne produire dans l'ame qu'une conception entiérement uniforme, qui ne puisse être distinguée en différentes idées*, p. 174. T. I. A quoi on ajoûte en passant qu'on est surpris que M. Locke n'ait pas donné dans le Chapitre II. du II. Livre où il commence à parler des idées simples, une

tre composées des parties. Mais comme ces parties sont toutes de la même espece, & sans mélange d'aucune autre idée, elles n'empêchent pas que l'espace & la

définition exacte de ce qu'il entend par *Idées simples*. C'est Mr. *Barbeyrac* à présent Professeur en Droit à Groningue qui me communiqua ces Objections dans une Lettre que je fis voir à M. Locke. Et voici la réponse que M. Locke me dicta peu de jours après. »
» Pour commencer par la derniere objection, Mr. » Locke déclare d'abord, qu'il n'a pas traité son su» jet dans un ordre parfaitement Scholastique, n'ayant » pas eu beaucoup de familiarité avec ces sortes de » Livres lorsqu'il a écrit le sien, ou plutôt ne se sou» venant guère plus alors de la Méthode qu'on y ob» serve, & qu'ainsi les lecteurs ne doivent pas s'at» tendre à des définitions réguliérement placées à la » tête de chaque nouveau sujet. Il s'est contenté » d'employer les principaux termes sur lesquels il » raisonne de telle sorte que d'une maniere ou d'au» tre il fasse comprendre nettement à ses Lecteurs ce » qu'il entend par ces termes-là. Et en particulier à » l'égard du terme d'*Idée simple*, il a eu le bonheur » de le définir dans l'endroit de la p. 174. T. I. cité » dans l'objection; & par conséquent il n'aura pas » besoin de suppléer à ce défaut. La question se ré» duit donc à sçavoir si l'idée d'*extension* peut s'ac» corder avec cette définition qui lui conviendra » effectivement, si elle est entendue dans les sens que » M. Locke a eu principalement devant les yeux. Or » la composition qu'il a eu proprement dessein d'ex» clure dans cette définition, c'est une composition » de différentes idées dans l'esprit, & non une com» position d'idées de même espece en définissant une » chose dont l'essence consiste a avoir des parties de » même espece, & où l'on ne peut venir à une der» niere entiérement exempte de cette composition; » de sorte que si l'idée d'*étendue* consiste à avoir *par*» *tes extra partes*, comme on parle dans les écoles, » c'est toujours, au sens de M. Locke, une idée sim» ple, parce que l'idée d'avoir *partes extra partes* ne » peut être résoluë en deux autres idées. Du reste

durée ne soient du nombre des idées simples. Si l'esprit pouvoit arriver, comme dans les nombres, à une si petite partie de l'étenduë ou de la durée, qu'elle ne pût être divisée, ce seroit pour ainsi-dire, une idée, ou une unité indivisible, par la répétition de laquelle l'esprit pourroit se former les plus vastes idées de l'éten-

» l'Objection qu'on fait à M. Locke à propos de la » nature de l'étenduë, ne lui avoit pas entiérement » échappé, comme on peut le voir dans le §. de ce » Chapitre où il dit que la moindre portion d'*espace* » ou d'*étenduë* dont nous ayons une idée claire & » distincte, est la plus propre à être regardée comme » l'idée simple de cette espece dont les modes com- » plexes de cette espece sont composés: & à son « avis, on peut fort bien l'appeller *une idée simple*, » puisque c'est la plus petite idée de l'espace que » l'esprit se puisse former à lui-même & qu'il ne peut » par conséquent la diviser en deux plus petites. » D'où il s'ensuit qu'elle est à l'esprit une idée sim- » ple: ce qui suffit dans cette occasion. Car l'affaire » de M. Locke n'est pas de discourir en cet endroit » de la réalité des choses, mais des idées de l'esprit. » Et si cela ne suffit pas pour éclaircir la difficulté, » M. Locke n'a plus rien à ajouter, sinon que si » l'idée d'*étenduë* est si singuliére qu'elle ne puisse » s'accorder exactement avec la définition qu'il a » donnée des *Idées simples*, de sorte qu'elle differe » en quelque maniere de toutes les autres de cette » espece, il croit qu'il vaut mieux la laisser exposée » à cette difficulté, que de faire une nouvelle divi- » sion en sa faveur. C'est assez pour M. Locke qu'on » puisse comprendre sa pensée. Il n'est que trop or- » dinaire de voir des discours très intelligibles, gâtés » par trop de délicatesse sur ces pointilleries. Nous » devons assortir les choses le mieux que nous pou- » vons, *doctrinæ causa*; mais après tout, il se trouve- » ra toujours quantité de choses qui ne pourront pas » s'ajuster exactement avec nos conceptions & nos » façons de parler.

Chap. XV.

duë & de la durée qu'il puisse avoir. Mais parce que notre esprit n'est pas capable de se représenter l'idée d'un espace sans parties, on se sert, au lieu de cela, des mesures communes qui s'impriment dans la mémoire par l'usage qu'on en fait dans chaque Pays ; comme sont à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les coudées & les parasanges ; & à l'égard de la durée, les secondes, les minutes, les heures, les jours & les années : notre esprit, dis-je, regarde ses idées, ou autres semblables, comme des idées simples, dont il se sert pour composer des idées plus étendues, qu'il forme dans l'occasion par l'addition de ces sortes de longueurs qui lui sont devenuës familieres. D'un autre côté, la plus petite mesure ordinaire que nous ayons de l'une & de l'autre, est regardée comme l'unité dans les nombres, lorsque l'esprit veut réduire l'espace ou la durée en plus petites fractions, par voye de division. Du reste, dans ces deux opérations, je veux dire dans l'addition & la division de l'espace ou de la durée, & lorsque l'idée en question devient fort étenduë, ou extrêmement resserrée, sa quantité précise devient fort obscure & fort confuse ; & il n'y a plus que le nombre de ces additions ou divisions répétées qui soit clair & distinct. C'est de quoi l'on sera aisément convaincu, si l'on abandonne son esprit à la contemplation

de cette vaste expansion de l'espace ou de la divisibilité de la matiere. Chaque partie de la durée, est durée ; chaque partie de l'extension, est extension ; & l'une & l'autre sont capables d'addition ou de division à l'infini. Mais il est, peut-être, plus à propos que nous nous fixions à la considération des plus petites parties de l'une & de l'autre, dont nous ayions des idées claires & distinctes, comme à des idées simples de cette espece, desquelles nos *modes complexes* de l'espace, de l'étenduë & de la durée, sont formés, & ausquelles ils peuvent être encore distinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, & c'est le temps qu'une idée reste dans notre esprit, dans cette perpétuelle succession d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion qu'on peut remarquer dans l'espace, comme elle n'a point de nom, je ne sçai si l'on me permettra de l'appeller *point sensible*, par où j'entens la plus petite particule de matiere ou d'espace que nous puissions discerner, & qui est ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrans rarement moins que trente secondes d'un cercle dont l'œil est le centre.

Les parties de l'Expansion & de la Durée sont inséparables.

§. 10. L'expansion & la durée conviennent dans cet autre point ; c'est que bien qu'on les considére l'une & l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties

Chap. XV.

ne peuvent être séparées l'une de l'autre, pas même par la pensée, quoique les parties des corps d'où nous tirons la mesure de l'expansion, & celles du mouvement, ou plutôt, de la succession des idées dans notre esprit, d'où nous empruntons la mesure de la durée, puissent être divisées & interrompuës, ce qui arrive assez souvent, le mouvement étant terminé par le repos, & la succession de nos idées par le sommeil, auquel nous donnons aussi le nom de *repos*.

La Durée est comme une Ligne, & l'Expansion comme un Solide.

§. 11. Il y a pourtant cette différence visible entre l'espace & la durée que les idées de longueur que nous avons de l'expansion, peuvent être tournées en tout sens, & font ainsi ce que nous nommons figure, largeur & épaisseur; au-lieu que la durée n'est que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'est capable de recevoir ni multiplicité, ni variation, ni figure; mais est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Car ce moment-ci est commun à toutes les choses qui existent présentement, & renferme également cette partie de leur existence, tout de même que si toutes ces choses n'étoient qu'un seul être; desorte que nous pouvons dire avec vérité, que tout ce qui est, existe dans un seul & même moment

ment de temps. De savoir, si la nature des Anges & des Esprits a de même quelqu'analogie avec l'expansion, c'est ce qui est au-dessus de ma portée : & peut-être que par rapport à nous, dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être, & pour les fins ausquelles nous sommes destinés, & non pour avoir une véritable & parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presqu'aussi difficile de concevoir quelqu'existance, ou d'avoir l'idée de quelqu'être réel, entierement privé de toute sorte d'expansion, que d'avoir l'idée de quelqu'existence réelle qui n'ait absolument eu aucune espece de durée. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les Esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Tout ce que nous savons, c'est que chaque corps, pris à part, occupe sa portion particuliere de l'espace, selon l'étendue de ses parties solides ; & que par-là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particuliere, pendant qu'il en est en possession.

CHAP. XV.

Deux parties de la Durée n'existent jamais ensemble, & les parties de l'Expansion existent toutes ensemble.

§. 12. La durée est donc, aussi bien que le temps qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une distance qui périt, & dont deux parties n'existent jamais ensemble, mais se suivent successivement l'une & l'autre ; & l'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble, & sont incapa-

Chap. XV. bles de ſucceſſion. C'eſt pour cela que, bien que nous ne puiſſions concevoir aucune durée ſans ſucceſſion ni nous mettre dans l'eſprit qu'un être co-exiſte préſentement à *demain*, ou poſſede à la fois plus que ce moment préſent de durée, cependant nous pouvons concevoir que la durée éternelle de l'être infini eſt fort différente de celle de l'homme, ou de quelqu'autre être fini : cependant la connoiſſance ou la puiſſance de l'homme ne s'étend point à toutes les choſes paſſées & à venir ; ſes penſées ne ſont pour ainſi-dire, que d'hier, & il ne ſçait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne ſauroit rappeller le paſſé, ni rendre préſent ce qui eſt encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis, qui, quoiqu'ils puiſſent être beaucoup au-deſſus de l'homme en connoiſſance & en puiſſance, ne ſont pourtant que de foibles créatures en comparaiſon de Dieu lui-même. Ce qui eſt fini, quelque grand qu'il ſoit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée de Dieu infini eſt accompagnée d'une connoiſſance & d'une puiſſance infinies, il voit toutes les choſes paſſées & à venir ; enſorte qu'elles ne ſont pas plus éloignées de ſa connoiſſance, ni moins expoſées à ſa vuë que les choſes préſentes. Elles ſont toutes également ſous ſes yeux ; & il n'y a rien qu'il ne puiſſe faire exiſter, chaque

moment qu'il veut. Car, l'existence de toutes choses dépendant uniquement de son bon plaisir, elles existent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'existence.

L'Expansion & la Durée sont renfermées l'une dans l'autre.

§. 13. Enfin, l'expansion & la durée sont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'espace étant dans chaque partie de la durée, & chaque portion de durée dans chaque partie de l'expansion. Je crois que parmi toute cette grande variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouveroit à peine une telle combinaison de deux idées distinctes, ce qui peut fournir matiere à de plus profondes spéculations.

CHAPITRE XVI.

Du Nombre.

Le Nombre est la plus simple & la plus universelle de toutes nos idées.

§. 2. COMME parmi toutes nos idées que nous avons, il n'y en a aucune qui nous soit suggérée par plus de voyes que celle de l'*unité*, aussi n'y en a-t-il point de plus simple. Il n'y a, dis-je, aucune apparence de variété ou de composition dans cette idée; & elle se trouve jointe à chaque objet qui frappe nos sens, à chaque idée qui se présente à notre entendement, & à chaque pensée de

Chap. XVI.

notre eſprit. C'eſt pourquoi, il n'y en a point qui nous ſoit plus familiere, comme c'eſt auſſi la plus univerſelle de nos idées dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choſes ; car le nombre s'applique aux hommes, aux Anges, aux actions, aux penſées, en un mot à tout ce qui exiſte, ou peut être imaginé.

Les Modes du Nombre ſe font par voye d'addition.

§. 2. En répétant cette idée de l'unité dans notre eſprit, & ajoûtant ces répétitions enſemble, nous venons à former les *modes* ou *idées complexes du nombre.* Ainſi en ajoûtant *un* à *un*, nous avons l'idée complexe d'une *couple* ; en mettant enſemble douze unités, nous avons l'idée complexe d'une *douzaine* : & ainſi d'une *centaine*, d'un *million*, ou de tout autre nombre.

Chaque Mode exactement diſtinct dans le Nombre.

§. 3. De tous les modes ſimples, il n'y en a point de plus diſtincts que ceux du nombre, la moindre variation, qui eſt d'une unité, rendant chaque combinaiſon auſſi clairement diſtincte de celle qui en approche de plus près, que de celle qui en eſt la plus éloignée, *deux* étant auſſi diſtincts *d'un* que de *deux cent*, & l'idée de *deux* auſſi diſtincte de celle de *trois*, que la grandeur de toute la terre eſt diſtincte de celle d'un ciron. Il n'en eſt pas de même à l'égard des autres modes ſimples, dans leſquels il ne nous eſt pas ſi aiſé, ni peut-être poſſible de mettre de la diſtinction entre deux

idées approchantes quoiqu'il y ait une différence réelle entr'elles. Car qui voudroit entreprendre de trouver de la différence entre la blancheur de ce papier & celle qui en approche d'un dégré, ou qui pourroit former des idées diſtinctes du moindre excès de grandeur en différentes portions d'étendue ?

Les Démonſtrations dans les Nombres ſont plus préciſes.

§. 4. Or de ce que chaque mode du nombre paroît ſi clairement diſtinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent de plus près, je ſuis porté à conclure que, ſi les démonſtrations dans les nombres ne ſont pas plus évidentes & plus exactes que celles qu'on fait ſur l'étendue, elles ſont du moins plus générales dans l'uſage, & plus déterminées dans l'application qu'on en peut faire ; parce que dans les nombres les idées ſont & plus préciſes & plus propres à être diſtinguées les unes des autres, que dans l'étendue, où l'on ne peut point obſerver ou meſurer chaque égalité & chaque excès de grandeur auſſi aiſément que dans les nombres, par la raiſon que dans l'eſpace nous ne ſçaurions arriver par la penſée à une certaine petiteſſe déterminée au-delà de laquelle nous ne puiſſions aller, telle qu'eſt l'unité dans le nombre. C'eſt pourquoi l'on ne ſauroit découvrir la quantité ou la proportion du moindre excès de grandeur, qui d'ailleurs paroît fort nettement dans les nombres, où, comme il

Chap. XVI.

a été dit, 91 est aussi aisé à distinguer de 90 que de 9000, quoique 91 excede immédiatement 90. Il n'en est pas de même dans l'étendue, où tout ce qui est quelque chose de plus qu'un pied ou un pouce, ne peut être distingué de la mesure juste d'un pied ou d'un pouce. Ainsi dans des lignes qui paroissent être d'une égale longueur, l'une peut être plus longue que l'autre par des parties innombrables; & il n'y a personne qui puisse donner un angle qui comparé à un droit, soit immédiatement le plus grand; ensorte qu'il n'y en ait point d'autre plus petit qui se trouve plus grand que le droit.

Combien il est nécessaire de donner des noms aux Nombres.

§. 5. En répétant, comme nous avons dit, l'idée de l'unité, & la joignant à une autre unité, nous en faisons une *idée collective*, que nous nommons *deux*. Et quiconque peut faire cela & avancer en ajoutant toujours un de plus à la derniere idée collective qu'il a d'un certain nombre quel qu'il soit, & à laquelle il donne un nom particulier; quiconque, dis-je, fait cela, peut compter, ou avoir des idées de différentes collections d'unité, distinctes les unes des autres, tandis qu'il a une suite de noms pour désigner les nombres suivans, & assez de mémoire pour retenir cette suite de nombres avec leurs différens noms; car compter n'est autre chose qu'ajouter toujours une unité de plus, & donner au

nombre total regardé comme compris dans une feule idée, un nom ou un figne nouveau ou diftinct, par où l'on puiffe le difcerner de ceux qui font devant & après, & le diftinguer de chaque multitude d'unités qui eft plus petite ou plus grande. Deforte que celui qui fçait ajouter un à un & ainfi à deux, & avancer de cette maniere dans fon calcul, marquant toujours en lui-même les noms diftincts qui appartiennent à chaque progreffion, & qui d'autre part ôtant une unité de chaque collection peut les diminuer autant qu'il veut; celui-là eft capable d'acquérir toutes les idées des nombres dont les noms font en ufage dans fa langue, ou qu'il peut nommer lui-même, quoique peut-être il n'en puiffe pas connoître davantage. Car comme les différens modes des nombres ne font dans notre efprit que tout autant de combinaifons d'unité, qui ne changent point, & ne font capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins, il femble que des noms ou des fignes particuliers font plus néceffaires à chacune de ces combinaifons diftinctes, qu'à aucune autre efpece d'idées. La raifon de cela eft, que fans de tels noms ou fignes, à peine pouvons-nous faire ufage des nombres en comptant, fur-tout lorfque la combinaifon eft compofée d'une grande multitude d'unité; car alors il eft difficile d'empêcher, que

Chap. XVI.

de ces unités jointes enſemble, ſans qu'on ait diſtingué cette collection particuliere par un nom ou un ſigne précis, il ne s'en faſſe un parfait cahos.

Autre raiſon pour établir cette néceſſité.

§. 6. C'eſt-là, je crois, la raiſon pourquoi certains *Américains*, avec qui je me ſuis entretenu, & qui avoient d'ailleurs l'eſprit aſſez vif & aſſez raiſonnable, ne pouvoient en aucune maniere compter comme nous juſqu'à *mille*, n'ayant aucune idée diſtincte de ce nombre, quoiqu'ils puiſſent compter juſqu'à vingt. C'eſt que leur langue peu abondante, & uniquement accommodée au peu de beſoins d'une pauvre & ſimple vie, qui ne connoiſſoit ni le négoce ni les mathématiques, n'avoit point de mot qui ſignifiât *mille*, deſorte que lorſqu'ils étoient obligés de parler de quelque grand nombre, ils montroient les cheveux de leur tête, pour marquer en général une grande multitude qu'ils ne pouvoient nombrer; incapacité qui venoit, ſi je ne me trompe, de ce qu'ils manquent de noms. Un * voyageur qui a été chez les *Toupinanbous*, nous apprend qu'ils n'avoient point de noms de nombre au-deſſus de cinq; & que lorſqu'ils vouloient exprimer quelque nombre au-delà, il montroient leurs doigts, & les doigts des autres perſonnes qui étoient avec eux. Leur calcul n'alloit pas plus loin: & je ne doute pas que nous-mêmes ne puiſſions compter diſtinctement en paroles une

* *Jean de Lery*, Hiſtoire d'un Voyage fait en la Terre du Bréſil, *Chap.* 20, *Pag.* 307/382

beaucoup plus grande quantité de nombres que nous n'avons accoûtumé de faire, si nous trouvions seulement quelques dénominations propres à les exprimer ; au-lieu que suivant le tour que nous prenons de compter par millions (1) de millons, de millions, &c. il est fort difficile d'aller sans confusion au-delà de dix-huit, ou plus de vingt-quatre progressions décimales. Mais pour faire voir combien des noms distincts nous peuvent servir à bien compter, ou à avoir des idées utiles, des nombres, je vais ranger toutes les figures suivantes dans une seule ligne, comme si c'étoient des signes d'un seul nombre:

(1) Il faut entendre ceci par rapport aux Anglois : car il y a long-temps que les François connoissent les termes de *bilions*, de *trilions*, de *quatrilions* &c. On trouve dans *la Nouvelle Méthode Latine*, dont la prémiere Edition parut en 1655, le mot de *bilion*, dans le Traité des OBSERVATIONS PARTICULIERES, au Chapitre second intitulé, *Des nombres Romains*. Et le P. *Lamy* a inséré les mots de *bilions*, de *trilions*, de *quatrilions*, &c. dans son Traité *de la Grandeur*, qui a été imprimé quelques années avant que cet Ouvrage de Mr. Locke eût vû le jour. *Lorsqu'il y a plusieurs chifres sur une même ligne*, dit le P. Lamy, *pour éviter la confusion, on les coupe de trois en trois par tranches, ou seulement on laisse un petit espace vuide : & chaque* tranche ou chaque ternaire a son nom. Le premier ternaire *s'appelle unité; le second, mille; le troisieme, millions; le quatrieme, milliards ou bilions; le cinquieme trilions; le sixieme, quatrilions.--Quand on passe les quintilions*, dit-il, *cela s'appelle sextilions. septilions, ainsi de suite. Ce sont des mots que l'on invente, parce qu'on n'en a point d'autres.* Il ne prétend pas par-là s'en attribuer l'invention ; car ils avoient été inventés long-temps auparavant, comme je viens de le prouver.

Chap. XVI.

Nonilions.	*Octilions.*	*Septilions.*	*Sextilions.*
857324.	162486.	345896.	432147.
Quintilions.	*Quatrilions.*	*Trilions.*	*Bilions.*
432157	248106.	235421.	261734.
Millions.	*Unités.*		
368149.	623137.		

La maniere ordinaire de compter ce nombre en Anglois, feroit de répéter fouvent de millions de millions de millions, &c. Or *millions* eft la propre dénomination de la feconde *fixaine*, 368149. Selon cette maniere, il feroit bien mal-aifé d'avoir aucune notion diftincte de ce nombre : mais qu'on voye fi en donnant à chaque *fixaine* une nouvelle dénomination felon l'ordre dans lequel elle feroit placée, l'on ne pouroit point compter fans peine ces figures ainfi rangées, & peut-être plufieurs autres, enforte qu'on s'en formât plus aifément des idées diftinctes à foi-même, & qu'on les fit connoître plus clairement aux autres. Je n'avance cela que pour faire voir, combien des noms diftincts font néceffaires pour compter fans prétendre introduire de nouveaux termes de ma façon.

Pourquoi les enfans ne comptent pas plutôt, qu'ils n'ont accoûtumé de faire.

§. 7. Ainfi les enfans commencent affez tard à compter, & ne comptent point fort avant ni d'une maniere fort affurée que long-temps après qu'ils ont l'efprit rempli de quantité d'autres idées, foit que d'abord il leur manque des mots pour marquer les différentes progreffions des nombres, ou qu'ils n'ayent pas encore la facuté de former des idées complexes de plufieurs idées fim-

ples & détachées les unes des autres, de les disposer dans un certain ordre régulier, & de les retenir ainsi dans leur mémoire, comme il est nécessaire pour bien compter. Quoi qu'il en soit, on peut voir tous les jours, des enfans qui parlent & raisonnent assez bien, & ont des notions fort claires de bien des choses, avant que de pouvoir compter jusqu'à vingt. Et il y a des personnes qui faute de mémoire ne pouvant retenir différentes combinaisons de nombres, avec les noms qu'on leur donne par rapport aux rangs distincts qui leur sont assignés, ni la dépendance d'une si longue suite de progressions numérales dans la rélation qu'elles ont les unes avec les autres, sont incapables durant toute leur vie de compter, ou de suivre réguliérement une assez petite suite de nombres. Car qui veut compter vingt, ou avoir une idée de ce nombre, doit sçavoir que dix-neuf le précéde, & connoître le nom ou le signe de ces deux nombres, selon qu'ils sont marqués dans leur ordre, parce que dès que cela vient à manquer, il se fait une brêche, la chaîne se rompt, & il n'y a plus aucune progression. De sorte que, pour bien compter, il est nécessaire, 1. Que l'esprit distingue exactement deux idées qui ne différent l'une de l'autre que par l'addition ou la soustraction d'une unité. 2. Qu'il conserve dans sa mémoire les noms, ou les signes

Chap. XVI.

des différentes combinaiſons depuis l'unité jusqu'à ce nombre, & cela, non d'une maniere confuſe & ſans régle, mais ſelon cet ordre exact dans lequel les nombres ſe ſuivent les uns les autres. Si l'on vient à s'égarer dans l'un ou dans l'autre de ces points, tout le calcul eſt confondu, & il ne reſte plus qu'une idée confuſe de multitude, ſans qu'il ſoit poſſible d'attraper les idées qui ſont néceſſaires pour compter diſtinctement.

Le nombre meſure pour ce qui eſt capable d'être meſuré.

§. 8. Une autre choſe qu'il faut remarquer dans le nombre, c'eſt que l'eſprit s'en ſert pour meſurer toutes les choſes que nous pouvons meſurer qui ſont principalement l'*expanſion* & la *durée* ; & que l'idée que nous avons de *l'infini*, lors même qu'on l'applique à l'eſpace & à la durée, ne ſemble être autre choſe qu'une infinité de nombres. Car que ſont nos idées de l'éternité & de l'immenſité, ſinon des additions de certaines idées de parties imaginées dans la durée & dans l'expanſion que nous répétons avec l'infinité du nombre qui fournit à de continuelles additions ſans que nous en puiſſions jamais trouver le bout ? Chacun peut voir ſans peine que le nombre nous fournit ce fond inépuiſable plus nettement que toutes nos autres idées. Car qu'un homme aſſemble ; en une ſeule ſomme, un auſſi grand nombre qu'il voudra, cette multitude d'unités, quelque grande qu'elle ſoit

Chap. XVI.

ne diminue en aucune maniere la puiſſance qu'il a d'y en ajoûter d'autres, & ne l'approche pas plus près de la fin de ce fond intariſſable de nombres, auquel il reſte toujours autant à ajoûter que ſi ſi l'on n'en avoit ôté aucun. Et c'eſt de cette addition infinie de nombres qui ſe préſente ſi naturellement à l'eſprit, que nous vient, à mon avis, la plus nette & la plus diſtincte idée que nous puiſſions avoir de l'*infinité*, dont nous allons parler plus au long dans le chapitre ſuivant.

CHAPITRE XVII.

De l'Infinité.

Chap. XVII.

Nous attribuons immédiatement l'idée de l'*infinité* à l'eſpace, à la durée & au nombre.

§. 1. QUi voudra ſavoir de quelle eſpece eſt l'idée, à laquelle nous donnons le nom d'*infinité*, ne peut mieux parvenir à cette connoiſſance qu'en conſidérant à quoi c'eſt que notre eſprit attribue plus immédiatement l'infinité, & comment il vient à ſe former cette idée.

Il me ſemble que le *fini* & *l'infini* ſont regardés comme des *modes de la quantité*, & qu'ils ne ſont attribués ordinairement & dans leur premiere dénomination qu'aux choſes qui ont des parties & qui ſont capables du plus ou du moins par l'addition ou la ſouſtraction de la

CHAP. XVII. moindre partie. Telles sont les idées de l'espace, de la durée & du nombre, dont nous avons parlé dans les chapitres précédens. A la vérité, nous ne pouvons qu'être persuadés, que DIEU, cet être suprême, de qui & par qui sont toutes choses, est *inconcevablement* infini : cependant lorsque nous appliquons, dans notre entendement, dont les vûes sont si foibles & si bornées, notre *idée de l'infini* à ce premier Etre, nous le faisons principalement par rapport à sa durée & à son *ubiquité*, & plus figurément, à mon avis, par rapport à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté & à ses autres attributs, qui sont effectivement inépuisables & incompréhensibles. Car lorsque nous nommons ces attributs *infinis*, nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle qui porte l'esprit à quelque sorte de réfléxion sur le nombre ou l'étendue des actes ou des objets de la puissance, de la sagesse & de la bonté de Dieu : Actes ou objets qui ne peuvent jamais être supposés en si grand nombre que ces attributs ne soient toujours bien au-delà, (1) quoi-

(1) Il y a dans l'Anglois, *let us multiply them in our Thougts, as far as vve can, vvith all the infinity of tadless number*, c'est-à-dire, mot pour mot, *multiplions-les en nous-mêmes, autant que nous pouvons, avec toute l'infinité du nombre*, ou *d'un nombre infini*. L'obscurité que bien des Lecteurs trouveront dans ces paroles de l'Original, pourra m'excuser auprès de ceux qui trouveront le même défaut dans ma Traduction.

que nous les multipliyons en nous-mêmes avec une infinité de nombres multipliés sans fin. Du reste, je ne prétens pas expliquer comment ces attributs sont en Dieu, qui est infiniment au-dessus de la foible capacité de notre esprit, dont les vûes sont si courtes. Ces attributs contiennent sans doute en eux-mêmes toute perfection, possible ; mais telle est dis-je, la maniere dont nous les concevons, & telles sont les idées que nous avons de leur infinité.

L'idée du *Fini* nous vient aisément dans l'esprit.

§. 2. Après avoir donc établi, que l'esprit regarde le fini & l'infini comme des modifications de l'expansion & de la durée, il faut commencer par examiner comment l'esprit vient à s'en former des idées. Pour ce qui est de *l'idée du fini*, la chose est fort aisée à comprendre ; car des portions bornées d'étenduë venant à frapper nos sens, nous donnent l'idée du fini : & les périodes ordinaires de succession, comme les heures, les jours & les années, qui sont autant de longueurs bornées par lesquelles nous mesurons le temps & la durée, nous fournissent encore la même idée. La difficulté consiste à savoir comment nous acquérons les idées infinies d'*éternité* & d'*immensité*, puisque les objets qui nous environnent sont si éloignés d'avoir aucune affinité ou proportion avec cette étendue infinie.

§. 3. Quiconque a l'idée de quelque

Chap. XVII. longueur déterminée d'espace, comme d'un pied, trouve qu'il peut répéter cette idée, & en la joignant à la précédente former l'idée de deux pieds, ensuite de trois par l'addition d'une troisiéme, & avancer toujours de même sans jamais venir à la fin des additions, soit de la même idée d'un pied, ou s'il veut, d'une double de celle-là, ou de quelqu'autre idée de longueur, comme d'un mille, ou du diamétre de la terre, ou de l'*Orbis magnus :* car laquelle de ces idées qu'il prenne, & combien de fois qu'il les double, ou de quelqu'autre maniere qu'il les multiplie, il voit qu'après avoir continué ces additions en lui-même, & étendu aussi souvent qu'il a voulu, l'idée sur laquelle il a d'abord fixé son esprit, il n'a aucune raison de s'arrêter, & qu'il ne se trouve pas d'un point plus près de ces sortes de multiplications, qu'il étoit lorsqu'il les a commencées. Ainsi, la puissance qu'il a d'étendre sans fin son idée de l'espace par de nouvelles additions, étant toujours la même, c'est de-là qu'il tire l'*idée d'un espace infini.*

Notre idée de l'espace est sans bornes.

§. 4. Tel est, à mon avis, le moyen par où l'esprit se forme l'idée d'un espace infini. Mais parce que nos idées ne sont pas toujours des preuves de l'existence des choses, examiner après cela si un tel espace sans bornes dont l'esprit a l'idée, existe actuellement, c'est une ques-

tion tout-à-fait différente. Cependant, puisqu'elle se présente ici sur notre chemin, je pense être en droit de dire que nous sommes portés à croire, qu'effectivement l'espace est en lui-même actuellement infini ; & c'est l'idée même de l'espace qui nous y conduit naturellement. En effet, soit que nous considérions l'espace comme l'étenduë du corps, ou comme existant par lui-même sans contenir aucune matiere solide ; (car non-seulement nous avons l'idée d'un tel espace vuide de corps, mais je pense avoir prouvé la nécessité de son existence pour le mouvement des corps,) il est impossible que l'esprit y puisse jamais trouver ou supposer des bornes, ou être arrêté nulle part en avançant dans cet espace, quelque loin qu'il porte ses pensées. Tant s'en faut que des bornes de quelque corps solide, quand ce seroient des murailles de diamant, puissent empêcher l'esprit de porter ses pensées plus avant dans l'espace & dans l'étenduë, qu'au contraire (1) cela lui en facilite les moyens. Car aussi-loin que s'étend le corps, aussi-loin s'étend l'étendue, c'est de quoi personne ne peut douter. Mais, lorsque nous sommes parvenus aux dernieres extrémités du corps, qu'y a-t-il-là qui puisse arrêter l'esprit,

(1) Voyez sur cela un beau passage de *Lucrece*, cité ci-dessus, Tom. 1. *pag.* 369.

Chap. XVII.

& le convaincre qu'il eſt arrivé au bout de l'eſpace, puiſque bien-loin d'appercevoir aucun bout, il eſt perſuadé que le corps lui-même peut ſe mouvoir dans l'eſpace qui eſt au-delà ? Car s'il eſt néceſſaire qu'il y ait parmi les corps, de l'eſpace vuide, quelque petit qu'il ſoit, pour que les corps puiſſent ſe mouvoir ; & par conſéquent, ſi les corps peuvent ſe mouvoir dans ou à travers cet eſpace vuide, ou plutôt qu'il eſt impoſſible qu'aucune particule de matiere ſe meuve que dans un eſpace vuide, il eſt tout viſible qu'un corps doit être dans la même poſſibilité de ſe mouvoir dans un eſpace vuide, au-delà des dernieres bornes des corps, que dans un vuide * diſperſé parmi les corps. Car l'idée d'un eſpace vuide, qu'on appelle autrement *pur eſpace*, eſt exactement la même, ſoit que cet eſpace ſe trouve entre les corps, ou au-delà de leurs dernieres limites. C'eſt toujours le même eſpace. L'un ne différe point de l'autre en nature, mais en dégré d'expanſion, & il n'y a rien qui empêche le corps de s'y mouvoir, deſorte que par-tout où l'eſprit ſe tranſporte par la penſée, parmi les corps, ou au-delà de tous les corps, il ne ſauroit trouver, nulle part, des bornes & une fin à cette idée uniforme de l'eſpace ; ce qui doit l'obliger à conclure néceſſairement de la nature & de l'idée de chaque partie de l'eſpace, que l'eſpace eſt actuellement infini.

* *Vacuum diſſeminatum.*

CHAP. XVII.

Notre idée de la durée eſt auſſi ſans bornes.

§. 5. Comme nous acquérons l'idée de l'immenſité par la puiſſance que nous trouvons en nous-mêmes de répéter l'idée de l'eſpace auſſi ſouvent que nous voulons, nous venons auſſi à nous former l'*idée de l'éternité* par le pouvoir que nous avons de répéter l'idée d'une longueur particuliere de durée, avec une infinité de nombres ajoutés ſans fin. Car nous ſentons en nous-mêmes que nous ne pouvons non-plus arriver à la fin de ces répétitions, qu'à la fin des nombres; ce que chacun eſt convaincu qu'il ne ſauroit faire. Mais de ſavoir s'il y a quelque être réel dont la durée ſoit éternelle, c'eſt une queſtion toute différente de ce que je viens de poſer, que nous avons une idée de l'éternité. Et ſur cela je dis, que quiconque conſidère quelque choſe comme actuellement exiſtant, doit venir néceſſairement à quelque choſe d'éternel. Mais comme j'ai preſſé cet argument dans un autre endroit, je n'en parlerai pas davantage ici, & je paſſerai à quelques autres réfléxions ſur l'idée que nous avons de l'infinité.

Pourquoi d'autres idées ne ſont pas capables d'infinité.

§. 6. S'il eſt vrai que notre idée de l'infinité nous vienne de ce pouvoir que nous remarquons en nous-mêmes, de répéter ſans fin nos propres idées, on peut demander : *Pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, auſſi bien qu'à celles de l'eſpace & de la durée,*

CHAP. XVII. puiſque nous pouvons le répeter auſſi aiſément & auſſi ſouvent dans notre eſprit que ces dernieres ; & cependant perſonne ne s'eſt encore aviſé d'admettre une douceur infinie, ou une infinie blancheur, quoiqu'on puiſſe répéter l'idée du *doux* ou du *blanc* auſſi ſouvent que celles d'une aulne, ou d'un jour ? A cela je répons, que la répétition de toutes les idées qui ſont conſidérées comme ayant des parties & qui ſont capables d'accroiſſement par l'addition de parties égales ou plus petites, nous fournit l'*idée de l'infinité*, parce que par cette répétition ſans fin, il ſe fait un accroiſſement continuel qui ne peut avoir de bout. Mais dans d'autres idées ce n'eſt plus la même choſe ; car que j'ajoûte la plus petite partie qu'il ſoit poſſible de concevoir, à la plus vaſte idée d'étendue ou de durée que j'aye préſentement, elle en deviendra plus grande ; mais ſi à la plus parfaite idée que j'aye du blanc le plus éclatant, j'y en ajoûte un autre d'un blanc égal ou moins vif ; (car je ne ſçaurois y joindre l'idée d'un plus blanc que celui dont j'ai l'idée, que je ſuppoſe le plus éclatant que je conçoive actuellement) cela n'augmente ni n'étend mon idée en aucune maniere ; c'eſt pourquoi on nomme *degrés*, les différentes idées de blancheur, &c. A la vérité, les idées compoſées de parties ſont capables de recevoir de l'augmentation par l'addition de la moindre partie,

mais prenez l'idée du blanc qui fut hier produit en vous par la vûe d'un morceau de neige, & une autre idée du blanc qu'excite en vous un autre morceau de neige que vous voyez présentement, si vous joignez ces deux idées ensemble, elles s'incorporent, pour ainsi-dire, & se réunissent en une seule, sans que l'idée de *blancheur* en soit augmentée le moins du monde. Que si nous ajoûtons un moindre degré de blancheur à un plus grand, bien loin de l'augmenter, c'est justement par-là que nous le diminuons. D'où il s'ensuit visiblement que toutes ces idées qui ne sont pas composées de parties, ne peuvent point être augmentées en telle proportion qu'il plaît aux hommes, ou, au-delà de ce qu'elles leur sont représentées par leur sens. Au contraire, comme l'espace, la durée & le nombre sont capables d'accroissement par voye de répétition, ils laissent à l'esprit une idée à laquelle il peut toujours ajoûter sans jamais arriver au bout, en sorte que nous ne saurions concevoir un terme qui borne ces additions ou ces progressions; & par conséquent, ce sont là les seules idées qui conduisent nos pensées vers l'infini.

Différ. entre l'infinité de l'espace, & un espace infini.

§. 7. Mais quoique notre idée de l'infinité procede de la considération de la quantité, & des additions que l'esprit est capable d'y faire, par des répétitions réi-

Chap. XVII. térées ſans fin de telles portions qu'il veut, cependant je crois que nous mettons une extrême confuſion dans nos penſées, lorſque nous joignons l'infinité à quelque idée préciſe de quantité, qui puiſſe être ſuppoſée préſente à l'eſprit, & qu'après cela nous diſcourons ſur une quantité infinie, ſavoir ſur un eſpace infini ou une durée infinie; car *notre idée de l'infinité* étant, à mon avis, une idée qui s'augmente ſans fin, & l'idée que l'eſprit a quelque quantité étant alors terminée à cette idée, parce que quelque grande qu'on la ſuppoſe, elle ne ſauroit être plus grande qu'elle eſt actuellement; joindre l'infinité à cette derniere idée c'eſt prétendre ajuſter une meſure déterminée à une grandeur qui va toujours en augmentant. C'eſt pourquoi je ne penſe pas que ce ſoit une vaine ſubtilité de dire qu'il faut diſtinguer ſoigneuſement entre l'idée de l'*infinité de l'eſpace* & l'idée d'*un eſpace infini*. La premiere de ces idées n'eſt autre choſe qu'une progreſſion ſans fin, qu'on ſuppoſe que l'eſprit fait par des répétitions de telles idées de l'eſpace qu'il lui plaît de choiſir. Mais ſuppoſer qu'on a actuellement dans l'eſprit l'idée *d'un eſpace infini*, c'eſt ſuppoſer que l'eſprit a déja parcouru, & qu'il voit actuellement toutes les idées répetées de l'eſpace, qu'une répétition à l'infini ne peut jamais lui répréſenter totalement,

ce qui renferme en ſoi une contradiction manifeſte.

Chap. XVII.

Nous n'avons pas l'idée d'un eſpace infini.

§. 8. Cela ſera peut être un peu plus clair, ſi nous l'appliquons aux nombres. *L'infinité des nombres* auſquels tout le monde voit qu'on peut toujours ajoûter, ſans pouvoir approcher de la fin de ces additions, paroît ſans peine à quiconque y fait réfléxion. Mais quelque claire que ſoit cette idée de l'infinité des nombres, rien n'eſt pourtant plus ſenſible que l'abſurdité d'une idée actuelle d'*un nombre infini.* Quelques idées poſitives que nous ayons en nous-mêmes d'un certain eſpace, nombre ou durée, de quelque grandeur qu'elles ſoient, ce ſeront toujours des idées finies. Mais lorſque nous ſuppoſons un reſte inépuiſable où nous ne concevons aucunes bornes, deſorte que l'eſprit y trouve dequoi faire des progreſſions continuelles ſans en pouvoir jamais remplir toute l'idée, c'eſt-là que nous trouvons notre idée de l'infini. Or bien qu'à la conſidérer dans cette vûe, je veux dire, à n'y concevoir autre choſe qu'une négation de limites, elle nous paroiſſe fort claire, cependant lorſque nous voulons nous former l'idée d'une expanſion, ou d'une durée infinie, cette idée devient alors fort obſcure & fort embrouillée, parce qu'elle eſt compoſée de deuxparties fort différentes, pour ne pas dire entiérement incompatibles. Car

CHAP. XVII. suppoſons qu'un homme forme dans ſon eſprit l'idée de quelque eſpace ou de quelque nombre, auſſi grand qu'il voudra, il eſt viſible que l'eſprit s'arrête & ſe borne à cette idée, ce qui eſt directement contraire à l'idée de *l'infinité* qui conſiſte dans une progreſſion qu'on ſuppoſe ſans bornes. De-là vient, à mon avis, que nous nous brouillons ſi aiſément lorſque nous venons à raiſonner ſur un eſpace infini, ou ſur une durée infinie, parce ce que voulant combiner deux idées qui ne ſauroient ſubſiſter enſemble, bien loin d'être deux parties d'une même idée, comme je l'ai dit d'abord pour m'accommoder à la ſuppoſition de ceux qui prétendent avoir une idée poſitive d'un eſpace ou d'un nombre infini, nous ne pouvons tirer des conſéquences de l'une à l'autre ſans nous engager dans des difficultés inſurmontables, & toutes pareilles à celles où ſe jetteroit celui qui voudroit raiſonner du mouvement ſur l'idée d'un mouvement qui n'avance point, c'eſt-à-dire, ſur une idée auſſi chimérique & auſſi frivole que celle d'un mouvement en repos. D'où je crois être en droit de conclure, que l'idée d'un eſpace, ou, ce qui eſt la même choſe, d'un nombre infini, c'eſt-à-dire, d'un eſpace ou d'un nombre qui eſt actuellement préſent à l'eſprit, & ſur lequel il fixe & termine ſa vûe, eſt différente de l'idée d'un eſ-

pace ou d'un nombre qu'on ne peut jamais épuiser par la penſée, quoiqu'on l'étende ſans ceſſe par des additions & des progreſſions continuées ſans fin. Car de quelque étendue que ſoit l'idée d'un eſpace que j'ai actuellement dans l'eſprit, ſa grandeur ne ſurpaſſe point la grandeur qu'elle a dans l'inſtant même qu'elle eſt préſente à mon eſprit, bien que dans le moment ſuivant je puiſſe l'étendre au double, & ainſi à l'infini, car enfin rien n'eſt infini que ce qui n'a point de bornes : & telle eſt cette idée de l'*infinité* à laquelle nos penſées ne ſauroient trouver aucune fin.

Le nombre nous donne la plus nette idée de l'infinité.

§. 9. Mais de toutes les idées qui nous fourniſſent l'idée de l'infinité, telle que nous ſommes capables de l'avoir, *il n'y en a aucune qui nous en donne une idée plus nette & plus diſtincte que celle du nombre*, comme nous l'avons déja remarqué. Car lors même que l'eſprit applique l'idée de l'infinité à l'eſpace & à la durée, il ſe ſert d'idées de nombres répétés, comme de millions de millions de lieuës ou d'années, qui ſont autant d'idées diſtinctes, que le nombre empêche de tomber dans un confus entaſſement où l'eſprit ne ſauroit éviter de ſe perdre. Mais quand nous avons ajouté autant de millions qu'il nous a plû, de certaines longueurs d'eſpace ou de durée, l'idée la plus claire que nous nous puiſſions former de l'infinité, c'eſt ce reſte confus

CHAP. XVII.

& incompréhenſible de nombres, qui multipliés ſans fin ne laiſſent voir aucun bout qui termine ces additions.

Nous concevons différemment l'infinité du nombre, celle de la durée & celle de l'expanſion.

§. 10. Pour pénétrer plus avant dans cette idée que nous avons de l'infinité, & nous convaincre que ce n'eſt autre choſe qu'une infinité de nombres que nous appliquons à des parties déterminées dont nous avons des idées diſtinctes dans l'eſprit, il ne ſera peut-être pas inutile de conſidérer qu'en général nous ne regardons pas le nombre comme infini, au-lieu que nous ſommes portés à attacher cette idée à la durée & à l'expanſion, ce qui vient de ce que dans le nombre nous trouvons une fin ; car comme il n'y a rien dans le nombre qui ſoit moindre que l'unité, nous nous arrêtons là & y trouvons, pour ainſi-dire, le bout de nos comptes. Du reſte, nous ne pouvons mettre aucunes bornes à l'addition ou à l'augmentation des nombres. Nous ſommes à cet égard comme à l'extrémité d'une ligne qui peut être continuée de l'autre côté au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir. Mais il n'en eſt pas de même à l'égard de l'eſpace & de la durée ; car dans la durée, nous conſidérons cette ligne de nombres, comme étendue de deux côtés, à une longueur inconcevable, indéterminée, & infinie. Ce qui paroîtra évidemment à quiconque voudra réfléchir ſur l'idée qu'il a de l'éternité, qui, je crois, ne lui

paroîtra autre chose, que cette infinité de nombres étendue de deux côtés, à l'égard de la durée passée, & de celle qui est à venir, *à parte ante*, & *à parte post*, comme on parle dans les écoles. Car lorsque nous voulons considérer l'éternité *à parte ante*, que faisons-nous autre chose que répéter dans notre esprit, en commençant par le temps présent où nous existons, les idées des années ou des siecles, ou de quelque autre portion que ce soit de la durée passée, convaincus en nous-mêmes que nous pouvons continuer ces additions par le moyen d'une infinité de nombres qui ne peut jamais nous manquer ? Et lorsque nous considérons l'éternité *à parte post*, nous commençons aussi par nous-mêmes, précisément de la même maniere, en étendant, par des périodes à venir, multipliées sans fin, cette ligne de nombres que nous continuons toujours comme auparavant, & ces deux lignes jointes ensembles font cette durée que nous nommons *éternité*, laquelle paroît infinie de quelque côté que nous la considérions, ou devant ou derriere : parce que nous appliquons toujours au côté que nous envisageons l'infinité de nombres, c'est-à-dire, la puissance d'ajouter toujours plus, sans jamais parvenir à la fin de ces additions.

§. 11. La même chose arrive à l'égard de l'espace, où nous nous considérons comme placés dans un centre d'où nous pouvons

Comment nous concevons l'infinité de l'espace.

Chap. XVII. ajoûter de tous côtés des lignes indéfinies de nombre, comptant vers tous les endroits qui nous environnent, une aulne, une lieue, un diamétre de la terre, de l'*Orbis Magnus* que nous multiplions par cette infinité de nombres auſſi ſouvent que nous voulons; & comme nous n'avons pas plus de raiſon de donner des bornes à ces idées répétées qu'au nombre, nous acquérons par-là l'idée indéterminée de l'*immenſité.*

Il y a une infinie diviſibilité dans la matiere.

§. 12. Et parce que dans quelque maſſe de matiere que ce ſoit, notre eſprit ne peut jamais arriver à la derniere *diviſibilité*, il ſe trouve auſſi en cela une infinité à notre égard, & qui eſt auſſi une infinité de nombres, mais avec cette différence que dans l'infinité qui regarde l'eſpace & la durée, nous n'employons que l'addition des nombres, au lieu que la diviſibilité de la matiere eſt ſemblable à la diviſion de l'unité en ſes fractions, où l'eſprit trouve à faire des additions à l'infini, auſſi-bien que dans les additions précédentes, cette diviſion n'étant en effet qu'une continuelle addition de nouveaux nombres. Or dans l'addition de l'un nous ne pouvons non-plus avoir l'idée poſitive d'un eſpace infiniment grand, que par la diviſion de l'autre arriver à l'idée d'un corps infiniment petit, notre idée de l'infinité étant, à tous égards, une idée fugitive, & qui pour ainſi dire, groſſit toujours par une progreſſion qui va

à l'infini sans pouvoir être fixée nulle part.

Nous n'avons point d'idée positive de l'infini.

§. 13. Il seroit, je pense, bien difficile de trouver quelqu'un assez extravagant pour dire qu'il a une idée positive d'un nombre actuellement infini, cette infinité ne consistant que dans le pouvoir d'ajouter quelque combinaison d'unités au dernier nombre quel qu'il soit ; & cela aussi long-temps, & autant qu'on veut. Il en est de même à l'égard de l'infinité de l'espace & de la durée où ce pouvoir, dont je viens de parler, laisse toujours à l'esprit le moyen d'ajouter sans fin. Cependant il y a des gens qui se figurent d'avoir des idées positives d'une durée infinie, ou d'un espace infini. Mais pour anéantir une telle idée positive de l'infini que ces personnes prétendent avoir, je crois qu'il suffit de leur demander s'ils pourroient ajouter quelque chose à cette idée, ou non : ce qui montre sans peine le peu de fondement de cette prétendue idée. En effet, nous ne sçaurions avoir, ce me semble, aucune idée positive d'un certain espace ou d'une certaine durée qui ne soit composée d'un certain nombre de pieds ou d'aulnes, de jours ou d'années, qui ne soit commensurable aux nombres répétés de ces communes mesures dont nous avons des idées dans l'esprit, & par lesquelles nous jugeons de la grandeur de ces sortes de

Chap. XVII. quantités. Puis donc que l'idée d'un espace infini ou d'une durée infinie doit être nécessairement composée de parties infinies, elle ne peut avoir d'autre infinité que celle des nombres capables d'être multipliés sans fin, & non une idée positive d'un nombre actuellement infini. Car il est évident, à mon avis, que l'addition des choses infinies (comme sont toutes les longueurs dont nous avons des idées positives) ne sçauroit jamais produire l'idée de l'infini qu'à la maniere du nombre, qui étant composé d'unités finies, ajoutées les unes aux autres, ne nous fournit l'idée de l'infini que par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter sans cesse la somme, & de faire toujours de nouvelles additions de la même espece, sans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progression.

§. 14. Ceux qui prétendent prouver que leur idée de l'infini est positive, se servent pour cela, d'un argument qui me paroît bien frivole. Ils le tirent, cet argument, de la négation d'une fin, qui est, disent-ils, quelque chose de négatif, mais dont la négation est positive. Mais quiconque considérera que la fin n'est autre chose dans le corps que l'extrémité ou la superficie de ce corps, aura peut-être de la peine à concevoir que la fin soit quelque chose de purement négatif ; & celui qui voit que le bout de sa plume

Chap. XVII.

eſt noir ou blanc, ſera porté à croire, que la *fin* eſt quelque choſe de plus qu'une pure négation : & en effet lorſqu'on l'applique à la durée, ce n'eſt point une pure négation d'exiſtence ; mais c'eſt, à parler plus proprement, le dernier moment de l'exiſtence. Que ſi ces gens-là veulent que la fin ne ſoit, par rapport à la durée, qu'une pure négation d'exiſtence, je ſuis aſſuré qu'ils ne ſçauroient nier que le commencement ne ſoit le premier inſtant de l'exiſtence de l'être qui commence à exiſter ; & jamais perſonne n'a imaginé que ce fût une pure négation. D'où il s'en ſuit, par leur propre raiſonnement, que l'idée de l'éternité *à parte ante*, ou d'une durée ſans commencement, n'eſt qu'une idée négative.

Ce qu'il y a de poſitif & de négatif dans notre idée de l'infini.

§. 15. L'idée de l'infini a, je l'avoue, quelque choſe de poſitif dans les choſes mêmes que nous appliquons à cette idée. Lorſque nous voulons penſer à un eſpace infini ou à une durée infinie, nous nous repréſentons d'abord une idée fort étendue, comme vous diriez de quelques millions de ſiècles ou de lieues, que peut-être nous doublons & multiplions pluſieurs fois. Et tout ce que nous aſſemblons ainſi dans notre eſprit, eſt poſitif : c'eſt l'amas d'un grand nombre d'idées poſitives d'eſpace ou de durée ; mais ce qui reſte toujours au-delà, c'eſt de quoi nous n'avons non-plus de notion poſitive & diſ-

tincte qu'un pilote en a de la profondeur de la Mer, lorsqu'y ayant jetté un cordeau de quantité de brasses, il ne trouve aucun fond. Il connoît bien par-là, que la profondeur est de tant de brasses & au-delà ; mais il n'a aucune notion distincte de ce surplus. Desorte que s'il pouvoit ajouter toujours une nouvelle ligne, & qu'il trouvât que le plomb avançât toujours sans s'arrêter jamais, il seroit à peu-près dans l'état où se rencontre notre esprit lorsqu'il tâche d'arriver à une idée complette & positive de l'infini : & dans ce cas, que le cordeau soit de dix brasses, ou de dix mille, il sert également à faire voir ce qui est au-delà ; je veux dire à nous découvrir fort confusément & par voye de comparaison, que ce n'est pas là tout, & qu'on peut aller encore plus avant. L'esprit a une idée positive d'autant d'espace qu'il en conçoit actuellement : mais dans les efforts qu'il fait pour rendre cette idée infinie, il a beau l'étendre & l'augmenter sans cesse, elle est toujours incomplette. Autant d'espace que l'esprit se représente à lui-même dans l'idée qu'il se forme d'une certaine grandeur, c'est tout autant d'étendue nettement & réellement tracée dans l'entendement ; mais l'infini est encore plus grand. D'où j'infère, 1. *Que l'idée d'autant est claire & positive :* 2. *Que l'idée de quelque chose de plus grand est aussi claire, mais que ce n'est qu'une idée comparative :* 3. *Que l'idée d'une*

Quantité, qui passe d'autant toute grandeur qu'on ne sçauroit la comprendre, est une idée purement négative qui n'a absolument rien de positif ; car celui qui n'a pas une idée claire & positive de la grandeur d'une certaine étendue (ce qu'on cherche précisément dans l'idée de l'infini) ne sçauroit avoir une *idée compréhensive* des dimensions de cette étendue ; & je ne pense pas que personne prétende avoir une telle idée par rapport à ce qui est infini. Car de dire qu'un homme a une idée claire & positive d'une quantité sans savoir quelle en est la grandeur, c'est raisonner aussi juste, que de dire que celui-là a une idée claire & positive des grains de sable qui sont sur le rivage de la Mer, qui ne sçait pas à la vérité combien il y en a, mais qui sçait seulement qu'il y en a plus de vingt. Or c'est justement là l'idée parfaite & positive que nous avons d'un espace ou d'une durée infinie, lorsque nous disons de l'un & de l'autre, qu'ils surpassent, l'étendue ou la durée de 10, 100, 1000, ou de quelqu'autre nombre de lieues ou d'années, dont nous avons, ou dont nous pouvons avoir une idée positive. Et c'est là, je crois, toute l'idée que nous avons de l'infini. Desorte que tout ce qui est au-delà de notre idée positive à l'égard de l'infini, est environné de ténebres, & n'excite dans l'esprit qu'une confusion indéterminée d'une idée négative, où je ne puis voir autre chose si ce n'est que je ne

Chap. XVII. comprens point ni ne puis comprendre tout ce que j'y voudrois concevoir, & cela parce que c'eſt un objet trop vaſte pour une capacité foible & bornée comme la mienne ; ce qui ne peut être que fort éloigné d'une idée complette & poſitive, puiſque la plus grande partie de ce que je voudrois comprendre, eſt à l'écart ſous la dénomination vague de quelque choſe qui eſt toujours plus grand. Car de dire qu'après avoir meſuré autant, ou avoir été ſi avant dans une quantité, on n'en trouve pas le bout, c'eſt dire ſeulement, que cette quantité eſt plus grande. Deſorte que nier d'une certaine quantité qu'elle ait une fin, ſignifie ſeulement en d'autres termes, qu'elle eſt plus grande; & la totale négation d'une fin n'emporte autre choſe que l'idée d'une quantité toujours plus grande, que vous retenez en vous-même, pour l'appliquer à toutes les progreſſions que votre eſprit fera ſur la quantité, en l'ajoutant à toutes les idées de quantité que vous avez, ou qu'on peut ſuppoſer que vous ayiez. Qu'on juge à préſent ſi c'eſt là une idée poſitive.

Nous n'avons point d'idée poſitive d'une Durée infinie.

§. 16. Je voudrois bien que ceux qui prétendent avoir une *idée poſitive de l'éternité*, me diſſent ſi l'idée qu'ils ont de la durée, enferme de la ſucceſſion, ou non ? Si elle n'enferme aucune ſucceſſion, ils ſont obligés de faire voir la différence qu'il y a entre la notion qu'ils ont de

la durée lorsqu'elle est appliquée à un être éternel ; & celle qu'ils en ont, lorsqu'elle est appliquée à un être fini ; parce qu'ils trouveront peut-être d'autres personnes que moi, qui leur faisant un libre aveu de la foiblesse de leur entendement dans ce point, déclareront que la notion qu'ils ont de la durée, les oblige à concevoir, que de tout ce qui a de la durée, la continuation en a été plus longue aujourd'hui qu'hier. Que si pour éviter de mettre de la succession dans l'existence éternelle, ils recourent à ce qu'on appelle dans les écoles *Punctum stans*, Point fixe & permanent : je crois que cet expédient ne leur servira pas beaucoup à éclaircir la chose, ou à nous donner une idée plus claire & plus positive d'une durée infinie, rien ne me paroissant plus inconcevable qu'une durée sans succession. Et d'ailleurs, supposé que ce *point permanent* signifie quelque chose, comme il n'a aucune * *quantité* de durée, finie, ou infinie, on ne peut l'appliquer à la *durée infinie* dont nous parlons. Mais si notre foible capacité ne nous permet pas de séparer la succession d'avec la durée quelle qu'elle soit, notre idée de l'éternité ne peut être composée que d'une succession infinie de momens, dans laquelle toutes choses existent. Du reste si quelqu'un a, ou peut avoir une idée positive d'un nombre actuellement infini, je m'en

* *Non est quantum*, disent les Scholastiques.

Chap. XVII.

rapporte à lui-même. Qu'il voye quand c'eſt que ce nombre infini, dont il prétend avoir l'idée, eſt aſſez grand pour qu'il ne puiſſe y rien ajoûter lui-même; car tandis qu'il peut l'augmenter, je m'imagine qu'il ſera convaincu en lui-même, que l'idée qu'il a de ce nombre, eſt un peu trop reſſerrée pour faire une infinité poſitive.

§. 17. Je crois qu'une créature raiſonnable, qui faiſant uſage de ſon eſprit, veut bien prendre la peine de réfléchir ſur ſon exiſtence, ou ſur celle de quequ'autre être que ce ſoit, ne peut éviter d'avoir l'idée d'un être tout ſage qui n'a eu aucun commencement: & pour moi, je ſuis aſſuré d'avoir une telle idée d'une durée infinie. Mais cette *Négation d'un commencement* n'étant qu'une négation d'une choſe poſitive, ne peut guéres me donner une idée poſitive de l'infinité, à laquelle je ne ſaurois parvenir, quelque effor que je donne à mes penſées, pour m'en former une notion claire & complette. J'avoue, dis-je, que mon eſprit ſe perd dans cette pourſuite, & qu'après tous mes efforts, je me trouve toujours en deçà du but, bien loin de l'atteindre.

Nous n'avons point d'idée poſitive d'un Eſpace infini.

§. 18. Quiconque penſe avoir une idée poſitive d'un eſpace infini, trouvera, je m'aſſure, s'il y fait un peu de réfléxion, qu'il n'a pas plus d'idée du

plus grand que du plus petit eſpace. Car pour ce dernier, qui ſemble le plus aiſé à concevoir, & le plus proportionné à notre portée, nous ne pouvons, au fond, y découvrir autre choſe qu'une idée comparative de petiteſſe, qui ſera toujours plus petite qu'aucune de celles dont nous avons une idée poſitive. Toutes les idées poſitives que nous avons de quelque quantité que ce ſoit, grande, ou petite, ont toujours des bornes, quoique nos idées de comparaiſon, par où nous pouvons toujours ajoûter à l'une & ôter de l'autre, n'en ayent point; car ce qui reſte, ſoit grand ou petit, n'étant pas compris dans l'idée poſitive que nous avons, eſt dans les ténébres, & ne conſiſte, à notre égard, que dans la puiſſance que nous avons d'étendre l'un & de diminuer l'autre ſans jamais ceſſer. Un pilon & un mortier réduiront tout auſſi-tôt une partie de matiere à l'*indiviſibilité*, que l'eſprit du plus ſubtil mathématicien; & un Arpenteur pourroit auſſi-tôt meſurer à la perche l'eſpace infini, qu'un Philoſophe s'en former l'idée par la pénétrante vivacité de ſon eſprit, ou le comprendre par la penſée, ce qui eſt en avoir une idée poſitive. Celui qui penſe à un cube d'un pouce de diamétre, en a dans ſon eſprit une idée claire & poſitive. Il peut de même ſe former l'idée d'un cube d'un demi pouce, d'un quart ou d'un hui-

Chap. XVII. tieme de pouce, & toujours en diminuant, jusqu'à ce qu'il ne lui reste dans l'esprit que l'idée de quelque chose d'extrêmement petit, mais qui cependant ne parvient point à cette petitesse incompréhensible que la division peut produire. Son esprit est aussi éloigné de ce reste de petitesse, que lorsqu'il a commencé la division : & par conséquent il ne vient jamais à avoir une idée claire & positive de cette petitesse qui est la suite d'une infinie divisibilité.

Ce qu'il y a de positif, & de négatif dans notre idée de l'Infini.

§. 19. Quiconque jette les yeux sur l'infinité, se fait d'abord une idée fort étendue de la chose à quoi il l'applique, soit espace ou durée ; & peut-être se fatigue-t-il lui-même à force de multiplier dans son esprit cette premiere idée. Cependant, après tous ses efforts, il ne se trouve pas plus près d'avoir une idée positive & distincte de ce qui reste, pour en faire un *infini positif*, que le paysan d'*Horace* en avoit de l'eau qui devoit passer dans le canal d'un fleuve qu'il trouva sur son chemin :

* *Ce pauvre sot que l'eau du fleuve arrête,*
Pour pouvoir à pied sec plus aisément passer,
Va se mettre dans la tête

* *Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille*
Labitur, & labetur in omne volubilis ævum.
Horat. Epist. *Lib.* I. Epist. II. v. 42.

De la voir écouler.
Il attend ce moment ; mais le fleuve rapide
Continue à suivre son cours,
Et le suivra toujours.

Il y a des gens qui croyent avoir une idée positive de l'*Eternité* & non de l'*Espace*.

§. 20. J'ai vu quelques personnes qui mettent une si grande différence entre une durée infinie, & un espace infini, qu'ils se persuadent à eux-mêmes qu'ils ont une idée positive de l'éternité ; mais qu'ils n'ont ni ne peuvent avoir aucune idée d'un espace infini. Voici, à mon avis, d'où vient cette erreur : c'est que ces gens-là trouvant par les réfléxions solides qu'ils font sur les causes & les effets, qu'il est nécessaire d'admettre quelqu'être éternel, & par conséquent de regarder l'existence réelle de cet être comme correspondante à l'idée qu'ils ont de l'éternité ; & d'autre part ne voyant pas qu'il soit nécessaire, mais jugeant au contraire qu'il est apparemment absurde que le corps soit infini, ils concluent hardiment qu'ils ne sauroient avoir l'idée d'un espace infini, parce qu'ils ne sauroient imaginer la matiere infinie : Conséquence fort mal tirée, à mon avis, parce que l'existence de la matiére n'est non-plus nécessaire à l'existence de l'espace, que l'existence du mouvement ou du soleil l'est à la durée, quoiqu'on soit accoûtumé de s'en servir pour la mesurer : & je ne doute pas qu'un homme ne puisse aussi-

Chap. XVII. bien avoir l'idée de 10000 lieues en quarré sans penser à un corps de cette étendue, que l'idée de 10000 années sans songer à un corps qui ait existé aussi long-temps. Pour moi, il ne me semble pas plus mal aisé d'avoir l'idée d'un espace vuide de corps, que de penser à la capacité d'un boisseau vuide de bled, ou au creux d'une noix sans cerneau. Car de ce que nous avons une idée de l'infinité de l'espace, il ne s'ensuit pas plus nécessairement qu'il y ait un corps solide infiniment étendu, qu'il est nécessaire que le monde soit éternel parce que nous avons l'idée d'une durée infinie. Et pourquoi, je vous prie, nous irions-nous figurer que l'existence réelle de la matiere soit nécessaire pour soutenir notre idée d'un espace infini, puisque nous voyons que nous avons une idée claire d'une durée infinie à venir, tout de même qued'une durée infinie deja passée, quoiqu'il n'y ait personne, à ce que je crois, qui s'imagine qu'on puisse concevoir qu'une chose existe ou ait existé dans cette durée à venir? Car il est aussi impossible de joindre l'idée que nous avons d'une durée à venir à une existence présente ou passée, que de faire que l'idée du jour d'hier soit la même que celle d'aujourd'hui ou de demain, ou que d'assembler des siécles passés & à venir, & les rendre, pour ainsi dire, *contemporains.* Mais

fi ces perſonnes ſe figurent d'avoir des idées plus claires d'une durée infinie, que d'un eſpace infini, parce qu'il eſt certain que Dieu a exiſté de toute éternité, au-lieu qu'il n'y a point de matiére réelle qui rempliſſe l'étendue de l'eſpace infini : cependant comme il y a des Philoſophes qui croyent que l'eſpace infini eſt occupé par l'infinie *omniprésence* de Dieu, tout de même que la durée infinie eſt occupée par l'éxiſtence éternelle de cet Etre ſuprême, il faudra qu'ils conviennent que ces Philoſophes ont une idée auſſi claire d'un eſpace infini que d'une durée infinie, quoique dans l'un ou l'autre de ces cas ils n'ayent, à mon avis, ni les uns ni les autres aucune idée poſitive de l'*infinité*. Car quelque idée poſitive de quantité qu'un homme ait dans ſon eſprit, il peut répéter cette idée, & l'ajouter à la précédente avec autant de facilité qu'il peut ajouter enſemble auſſi ſouvent qu'il veut, les idées de deux jours ou de deux pas : idées poſitives de longueurs qu'il a dans ſon eſprit. D'où il s'enſuit que ſi un homme avoit une idée poſitive de l'infini, ſoit durée ou eſpace, il pourroit joindre deux *infinis* enſemble, & même faire un *infini*, infiniment plus grand que l'autre. Abſurdités trop groſſieres pour devoir être réfutées.

§. 21. Si cependant après tout ce que

Chap. XVII.

Les idées positives qu'on suppose avoir de l'*Infinité* causent des méprises sur cet article.

je viens de dire, il se trouve des gens qui se persuadent à eux-mêmes qu'ils ont des idées claires & positives de l'*infinité*, il est juste qu'ils jouissent de ce rare privilege, & je serois bien aise, (aussi-bien que d'autres personnes que je connois, qui confessent ingenûment que ces idées leur manquent) qu'ils voulussent me faire part de leurs découvertes sur cette matiere; car je me suis figuré jusqu'ici, que ces grandes & inexplicables difficultés qui ne cessent d'embrouiller tous les discours qu'on fait sur l'infinité soit de l'espace, de la durée, ou de la divisibilité, étoient des preuves certaines des idées imparfaites que nous nous formons de l'infini, & de la disproportion qu'il y a entre l'infinité & la compréhension d'un entendement aussi borné que le nôtre. Car tandis que les hommes parlent & disputent sur un espace infini, ou une durée infinie, comme s'ils en avoient une idée aussi complette & aussi positive que des noms dont ils se servent pour les exprimer, ou de l'idée qu'ils ont d'une aulne, d'une heure, ou de quelque autre quantité déterminée, ce n'est pas merveille que la nature incompréhensible de la chose dont ils discourent, les jette dans des embarras & des contradictions perpétuelles, & que leur esprit se trouve accablé par un objet qui est trop vaste & trop au-dessus de leur portée pour qu'ils

puiſſent l'examiner, & le manier, pour ainſi-dire, à leur volonté.

§. 22. Si je me ſuis arrêté aſſez long-temps à conſidérer la durée, l'eſpace, le nombre, & l'infinité qui dérive de la contemplation de ces trois choſes, ce n'a pas été peut-être au-delà de ce que la matiére l'exigeoit : car il y a peu d'idées ſimples dont les modes donnent plus d'éxercice aux penſées des hommes que celle-ci. Je ne prétens pas, au reſte, traiter de ces choſes dans toute leur étendue : il ſuffit pour mon deſſein, de montrer comment l'eſprit les reçoit telles qu'elles ſont, de la *ſenſation* & de la *réfléxion* ; & comment l'idée même que nous avons de l'*infinité*, quelque éloignée qu'elle paroiſſe d'aucun objet des ſens ou d'aucune opération de l'eſprit, ne laiſſe pas de tirer de-là ſon origine auſſi-bien que toutes nos autres idées. Peut-être ſe trouvera-t-il quelques Mathématiciens qui exercés à de plus ſubtiles ſpéculations, pourront introduire dans leur eſprit les idées de l'infinité par d'autres voyes ; mais cela n'empêche pas, qu'eux-mêmes n'ayent eu, comme le reſte des hommes, les premieres idées de l'infinité par la ſenſation & la réfléxion, de la maniere que je viens de l'expliquer.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres Modes simples.

Chap. XVIII.

§. 1. J'ai fait voir dans les Chapitres précédens, comment l'esprit ayant reçu des *idées simples* par le moyen des sens, s'en sert pour s'élever jusqu'à l'idée même de l'*infinité*, qui bien qu'elle paroisse plus éloignée d'aucune perception sensible, que quelque autre idée que ce soit, ne renferme pourtant rien qui ne soit composé d'*idées simples* qui nous sont venues par voye de sensation, & que nous avons ensuite jointes ensemble par le moyen de cette faculté que nous avons de répéter nos propres idées. Mais quoique les exemples que j'ai donnés jusqu'ici, de *modes simples*, formés d'idées simples qui nous sont venues par les sens, puissent suffire pour montrer comment l'esprit vient à connoître ces modes, cependant en considération de l'ordre, je parlerai encore de quelques autres, mais en peu de mots : après quoi je passerai aux idées plus composées.

Modes du Mouvement.

§. 2. Il ne faut qu'entendre le François pour comprendre ce que c'est que *glisser*, *rouler*, *pirouetter*, *ramper*, *se promener*, *courir*, *danser*, *sauter*,

voltiger, & plusieurs autres termes qu'on pourroit nommer ; car dès qu'on les entend, on a dans l'esprit tout autant d'idées distinctes de différentes modifications du mouvement. Or les modes du mouvement répondent à ceux de l'étendue ; car *vîte* & *lent* sont deux différentes idées du mouvement, dont les mesures sont prises des distances du temps & de l'espace jointes ensemble ; desorte que ce sont des idées complexes qui comprennent temps & espace avec du mouvement.

Modes des Sons.

§. 3. La même diversité se rencontre dans les *Sons*. Chaque mot articulé est une différente modification du son : d'où il paroît qu'à la faveur de ces modifications l'ame peut recevoir, par le sens de l'ouïe, des idées distinctes dans une quantité presque infinie. Outre les cris distincts qui sont particuliers aux oiseaux & aux autres bêtes, les sons peuvent être modifiés par le moyen de diverses notes de différente étendue, jointes ensemble ; ce qui fait cette idée complexe que nous nommons un *Air*, & qu'un Musicien peut avoir présente à l'esprit, lors même qu'il n'entend ni ne forme aucun son, en réfléchissant sur les idées de ces sons qu'il assemble ainsi tacitement en lui-même & dans sa propre imagination.

Modes des Couleurs.

§. 4. Les modes des couleurs sont aussi fort différens. Il y en a quelques uns que nous regardons simplement comme divers

Chap. XVIII.

degrés, ou pour parler en terme de l'art, comme des *nuances d'une même couleur.* Mais parce que nous faisons rarement des assemblages de couleurs, pour l'usage, ou pour le plaisir, sans que la figure y ait quelque part, comme dans la peinture, dans les ouvrages de tapisserie, de broderie, &c. les assemblages de couleurs les plus connus appartiennent pour l'ordinaire aux modes mixtes, parce qu'ils sont composés d'idées de différentes especes, sçavoir de figure & de couleur, comme sont la *Beauté*, l'*Arc en-Ciel*, &c.

Modes des Saveurs & des Odeurs.

§. 5. Toutes les *saveurs*, *& les odeurs composées* sont aussi des modes composés des idées simples de ces deux sens. Mais on y fait moins de réflexion, parce qu'en général on manque de noms pour les exprimer; & par la même raison il n'est pas possible de les désigner en écrivant. C'est pourquoi je m'en rapporte aux pensées & à l'expérience de mes lecteurs, sans m'arrêter à en faire l'énumération.

§. 6. Mais il est bon de remarquer en général, que ces *modes simples* qui ne sont regardés que comme différens degrés de la même *idée simple*, quoiqu'il y en ait plusieurs qui en eux-mêmes sont des idées fort distinctes de tout autre mode, n'ont pourtant pas ordinairement des noms distincts, & ne sont pas fort considérés comme des idées distinctes, lorsqu'il n'y a entr'eux qu'une très petite différence. De sçavoir si

les hommes ont négligé de prendre connoiſſance de ces modes, & de leur donner des noms particuliers, pour n'avoir pas des meſures propres à les diſtinguer exactement, ou bien parce qu'après qu'on les auroit ainſi diſtingués, cette connoiſſance n'auroit pas été fort néceſſaire, ni d'un uſage général, j'en laiſſe la déciſion à d'autres. Il ſuffit pour mon deſſein, que je faſſe voir que toutes nos idées ſimples ne nous viennent dans l'eſprit que par ſenſation & par réflexion, & que lorſqu'elles y ont été introduites, notre eſprit peut les répéter & combiner en différentes manieres, & faire ainſi de nouvelles idées complexes. Mais quoique le *blanc*, le *rouge*, ou le *doux*, &c. n'ayent pas été modifiés, ou réduits à des idées complexes par différentes combinaiſons qu'on ait déſigné par certains noms & rangé après cela en différentes eſpeces, il y a pourtant quelques autres *idées ſimples*, comme l'*unité*, la *durée*, le *mouvement* dont nous avons déja parlé, la *puiſſance* & la *penſée*, deſquelles on a formé une grande diverſité d'*idées complexes* qu'on a eu ſoin de diſtinguer par différents noms.

Pourquoi quelques Modes ont des noms, & d'autres n'en ont pas.

§. 7. Et voici, à mon avis, la raiſon pourquoi on en a uſé ainſi : c'eſt que, comme le grand intérêt des hommes roule ſur la ſociété qu'ils ont entr'eux, rien n'étoit plus néceſſaire que la connoiſſance des hommes & de leurs actions, jointe

CHAP. XVIII.

au moyen de s'inſtruire les uns les autres de ces actions. C'eſt pour cela, dis-je, qu'ils ont formé des idées d'actions humaines, modifiées avec une extrême préciſion ; & qu'ils ont donné à chacune de ces idées complexes, des noms particuliers, afin qu'ils puſſent plus aiſément conſerver le ſouvenir de ces choſes qui ſe préſentoient continuellement à leur eſprit, en diſcourir ſans de grands détours & de longues circonlocutions, & les comprendre plus facilement & plus promptement, puiſqu'ils devoient à toute heure en inſtruire les autres, & en être inſtruits eux-mêmes. Que les hommes ayent eu cela en vue, je veux dire qu'ils ayent été principalement portés à différentes *idées complexes*, & à leur donner des noms, pour le but général du langage, l'un des plus prompts & des plus courts moyens qu'on ait pour s'entre-communiquer ſes penſées, c'eſt ce qui paroît évidemment par les noms que les hommes ont inventés dans pluſieurs arts ou métiers, pour les appliquer à différentes idées complexes de certaines actions compoſées qui appartiennent à ces différens métiers, afin d'abréger le diſcours, lorſqu'ils donnent des ordres concernant ces actions-là, ou qu'ils en parlent entr'eux. Mais parce que ces idées ne ſe trouvent point en général dans l'eſprit de ceux à qui ces occupations ſont étrangeres, les mots qui expriment ces

actions-là

actions-là ſont inconnus à la plûpart des hommes qui parlent la même langue. Tels ſont les mots de * *friſſer*, † *amalgamer*, *ſublimation*, *cohobation*; car ces mots étant employés pour déſigner certaines idées complexes qui ſont rarement dans l'eſprit d'autres perſonnes que de ceux à qui elles ſont ſuggérées de temps-en-temps par leurs occupations particulieres, ils ne ſont entendus en général que des Imprimeurs, ou des Chimiſtes, qui ayant formé dans leur eſprit les idées complexes que ces termes ſignifient, & leur ayant donné des noms ou ayant reçu ceux que d'autres avoient déja inventés pour les exprimer, ne les entendent pas plutôt prononcer par les perſonnes de leur métier que ces idées ſe préſentent à leur eſprit. Le terme de *Cohobation*, par exemple, excite d'abord dans l'eſprit d'un Chimiſte toutes les idées ſimples de diſtillation, & le mélange qu'on fait de la liqueur diſtillée avec la matiere dont elle a été extraite pour la diſtiller de nouveau. Ainſi nous voyons qu'il y a une grande diverſité d'idées ſimples, de goûts, d'odeurs, &c. qui n'ont point de nom; & encore plus de modes, qui, ou n'ayant pas été aſſez généralement obſervés, ou n'étant pas d'un aſſez grand uſage pour que les hommes s'aviſent d'en prendre connoiſſance dans leurs affaires & dans leurs entretiens, n'ont point été déſignés par des noms, &

* Terme d'Imprimerie.

† Terme de Chimie.

Chap. XVIII.

ne paſſent pas par conſéquent pour des eſpeces particulieres. Mais j'aurai occaſion dans la ſuite d'examiner plus au long cette matiere, lorſque je viendrai à parler des *mots.*

CHAPITRE XIX.

De Modes qui regardent la Penſée.

Chap. XIX.

Divers Modes de penſer, la Senſation, la Réminiſcence, la Contemplation, &c.

§. 1. Lorsque l'eſprit vient à réfléchir ſur ſoi-même, & à contempler ſes propres actions, la *penſée* eſt la premiere choſe qui ſe préſente à lui; & il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fourniſſent différentes idées diſtinctes. Ainſi, la perception ou penſée qui accompagne actuellement les impreſſions faites ſur le corps, & y eſt comme attachée; cette perception, dis-je, étant diſtincte de toute autre modification de la penſée, produit dans l'eſprit une idée diſtincte de ce que nous nommons *ſenſation*, qui eſt, pour ainſi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des ſens. Lorſque la même idée revient dans l'eſprit, ſans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître, agiſſe ſur nos ſens, cet acte de l'eſprit ſe nomme *mémoire.* Si l'eſprit tâche de la rappeller, &

qu'enfin après quelques efforts il la trouve & ſe la rende préſente, c'eſt *réminiſcence.* Si l'eſprit l'enviſage long-temps avec attention, c'eſt *contemplation.* Lorſque l'idée que nous avons dans l'eſprit, y flote, pour ainſi dire, ſans que l'entendement y faſſe aucune attention, c'eſt ce qu'on appelle *rêverie.* Lorſqu'on réfléchit ſur les idées qui ſe préſentent d'elles-mêmes (car comme j'ai remarqué ailleurs, il y a toujours dans notre eſprit une ſuite d'idées qui ſe ſuccédent les unes aux autres tandis que nous veillons) & qu'on les enregiſtre, pour ainſi-dire, dans ſa mémoire, c'eſt *Attention.* Et lorſque l'eſprit ſe fixe ſur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la conſidére de tous côtés, & ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverſe, c'eſt ce qu'on nomme *Etude* ou *Contention d'eſprit.* Le *Sommeil* qui n'eſt accompagné d'aucun ſonge, eſt une ceſſation de toutes ces choſes ; & *ſonger* c'eſt avoir des idées dans l'eſprit pendant que les ſens extérieurs ſont fermés, enſorte qu'ils ne reçoivent point l'impreſſion des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur eſt ordinaire ; c'eſt, dis-je, avoir des idées ſans qu'elles nous ſoient ſuggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occaſion connue, & ſans être choiſies ni déterminées en aucune maniere par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *Extaſe*, je laiſſe ju-

CHAP. XIX.

ger à d'autres si ce n'est point *songer les yeux ouverts.*

Chap. XIX.

§. 2. Voilà un petit nombre d'exemples de divers *modes de penser*, que l'ame peut observer en elle-même, & dont elle peut, par conséquent, avoir des idées aussi distinctes que celles qu'elle a du *blanc* & du *rouge*, d'un *quarré* ou d'un *cercle.* Je ne prétends pas en faire une énumération complette, ni traiter au long de cette suite d'idées qui nous viennent par la *réflexion.* Ce seroit la matiere d'un volume. Il me suffit pour le dessein je me propose présentement, d'avoir montré par ce peu d'exemples, de quelle espece sont ces idées, & comment l'esprit vient à les acquérir, d'autant plus que j'aurai occasion dans la suite de parler plus au long de ce qu'on nomme *raisonner*, *juger*, *vouloir*, & *connoître*, qui sont du nombre des plus considérables *modes de penser*, ou opérations de l'esprit.

Différens degrés d'attention dans l'Esprit lorsqu'il pense.

§. 3. Mais peut-être m'excusera-t-on si je fais ici en passant quelque réflexion sur le *différent état ou se trouve notre ame lorsqu'elle pense.* C'est une digression qui semble avoir assez de rapport à notre présent dessein; & ce que je viens de dire de l'*attention*, de la *rêverie* & des *songes*, &c. nous y conduit assez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées présentes à l'esprit quelles qu'elles soient, c'est de quoi chacun est convain-

eu par ſa propre expérience, quoique l'eſprit les contemple avec différens degrés d'attention. En effet, l'eſprit s'attache quelquefois à conſidérer certains objets avec une ſi grande application, qu'il en examine les idées de tous côtés, en remarque les rapports & les circonſtances, & en obſerve chaque partie ſi exactement & avec une telle contention qu'il écarte toute autre penſée, & ne prend aucune connoiſſance des impreſſions ordinaires qui ſe font alors ſur les ſens, & qui dans d'autres temps lui auroient communiqué des perceptions extrêmement ſenſibles. Dans d'autres occaſions il obſerve la ſuite des idées qui ſe ſuccédent dans ſon entendement, ſans s'atttacher particulierement à aucune; & dans d'autres rencontres il les laiſſe paſſer ſans preſque jetter la vûe deſſus, comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impreſſion ſur lui.

Il s'enſuit probablement de là, que la Penſée eſt l'action & non l'eſſence de l'ame.

§. 4. Je crois que chacun a eprouvé en ſoi-même cette contention ou ce relâchement de l'eſprit lorſqu'il penſe, ſelon cette diverſité de degrés qui ſe rencontre entre la plus forte application & un certain état où il eſt fort près de ne penſer à rien du tout. Allez un peu plus avant, & vous trouverez l'ame dans le ſommeil, éloignée, pour ainſi-dire, de toute ſenſation, & à l'abri des mouvemens qui ſe font ſur les organes des ſens, & qui lui cauſent dans d'autres temps des idées ſi vives &

CHAP. XIX.

si sensibles. Je n'ai pas besoin de citer pour cela, l'exemple de ceux qui durant les nuits les plus orageuses dorment profondément sans entendre le bruit du tonnerre, sans voir les éclairs, ou sentir le secouement de la maison, toutes choses fort sensibles à ceux qui sont éveillés. Mais dans cet état où l'ame se trouve aliénée des sens, elle conserve souvent une maniere de penser, foible & sans liaison que nous nommons *songer*: & enfin un profond sommeil ferme entièrement la scéne, & met fin à toute sorte d'*apparences*. C'est, je crois, ce que presque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, desorte que leurs propres observations les conduisent sans peine jusques-là. Il me reste à tirer de là une conséquence qui me paroît assez importante: car puisque l'ame peut sensiblement se faire différens degrés de pensée en divers temps, & quelquefois se détendre, pour ainsi-dire, même dans un homme éveillé, à un tel point qu'elle n'ait que des pensées foibles & obscures, qui ne sont pas fort éloignées de n'être rien du tout; & qu'enfin dans le ténébreux recueillement d'un profond sommeil, elle perd entierement de vûe toutes sortes d'idées quelles qu'elles soient; puis, dis-je, que tout cela est évidemment confirmé par une constante expérience, je demande, s'il n'est pas fort probable, *Que la pensée est l'action, & non l'essence de l'ame*,

par la raison que les opérations des agents sont capables du plus & du moins ; mais qu'on ne peut concevoir que les essences des choses soient sujettes à une telle variation : ce qui soit dit en passant. Continuons d'examiner quelques autres modes simples. CHAP. XIX.

CHAPITRE XX.

Des Modes du Plaisir & de la Douleur.

CHAP. XX.

Le Plaisir & la Douleur sont des idées simples.

§. 1. ENTRE les idées simples que nous recevons par voye de sensation & de réflexion, celles du *plaisir* & de la *douleur* ne sont pas des moins considérables. Comme parmi les sensations du corps il y en a qui sont purement indifférentes, & d'autres qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur ; de même les pensées de l'esprit sont ou indifférentes, ou suivies de *plaisir* ou de *douleur*, de satisfaction ou de trouble, ou comme il vous plaira de l'appeller. On ne peut décrire ces idées, non-plus que toutes les autres idées simples, ni donner aucune définition des mots dont on se sert pour les désigner. La seule chose qui puisse nous les faire connoître, aussi-bien que les idées simples des sens, c'est l'expérience. Car de les définir par la présence du bien ou du mal, c'est seule-

Chap. XX.

ment nous faire réfléchir sur ce que nous sentons en nous-mêmes, à l'occasion de diverses opérations que le bien ou le mal font sur nos ames, selon qu'elles agissent différemment sur nous, ou que nous les considérons nous-mêmes.

Ce que c'est que le Bien & le Mal.

§. 2. Donc les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir, ou à la douleur. Nous nommons BIEN, tout ce qui est *propre à produire & à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer & abréger la douleur;* ou bien, *à nous procurer ou conserver la possession de tout autre bien, ou l'absence de quelque mal que ce soit.* Au contraire, nous appellons MAL, ce qui est *propre à produire ou augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaisir que ce soit;* ou bien, *à nous causer du mal ou à nous priver de quelque bien que ce soit.* Au reste, je parle du plaisir & de la douleur comme appartenant au corps ou à l'ame, suivant la distinction qu'on en fait communément, quoique dans la vérité ce ne soient que différens états de l'ame, produits quelquefois par le désordre qui arrive dans le corps, & quelquefois par les pensées de l'esprit.

Le bien & le Mal mettent nos Passions en mouvement.

§. 3. Le *plaisir* & la *douleur*, & ce qui les produit, sçavoir le bien & le mal, sont les pivots sur lesquels roulent toutes nos passions, dont nous pourrons aisément nous former des idées, si rentrant

en nous-mêmes nous obſervons comment le plaiſir & la douleur agiſſent ſur notre ame ſous différents égards ; quelles modifications ou diſpoſitions d'eſprit, & quelles ſenſations intérieures, ſi j'oſe ainſi parler, ils produiſent en nous.

CHAP. XX.

§. 4. Ainſi, en réfléchiſſant ſur le plaiſir qu'une choſe préſente ou abſente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appellons *Amour*. Car lorſque quelqu'un dit en Automne, quand il y a des raiſins, ou au Printemps qu'il n'y en a point, qu'il les *aime*, il ne veut dire autre choſe, ſinon que le goût des raiſins lui donne du plaiſir. Mais ſi l'altération de ſa ſanté ou de ſa conſtitution ordinaire lui ôte le plaiſir qu'il trouvoit à manger des raiſins, on ne pourra plus dire de lui qu'il les *aime*.

Ce que c'eſt que l'Amour.

§. 5. Au-contraire la réfléxion du déſagrément ou de la douleur qu'une choſe préſente ou abſente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appellons *Haine*. Si c'étoit ici le lieu de porter mes recherches au-delà des ſimples idées des paſſions, en tant qu'elles dépendent des différentes modifications du plaiſir & de la douleur, je remarquerois que l'amour & la haine que nous avons pour les choſes inanimées & inſenſibles, ſont ordinairement fondées ſur le plaiſir & la douleur que nous recevons de leur uſage, & de l'application qui en eſt faite ſur nos

La Haine.

CHAP. XX.

sens de quelque maniere que ce soit, bien que ces choses soient détruites par cet usage même. Mais la haine ou l'amour qui ont pour objet des êtres capables de bonheur ou de malheur, c'est souvent un déplaisir ou un contentement que nous sentons en nous, procédant de la considération même de leur existence ou du bonheur dont ils jouissent. Ainsi, l'existence & la prospérité de nos enfans ou de nos amis, nous donnant constamment du plaisir, nous disons que nous les *aimons* constamment. Mais il suffit de remarquer que nos *idées* d'*amour* & de *haine* ne sont que des dispositions de l'ame par rapport au plaisir & à la douleur en général, de quelque maniere que ces dispositions soient produites en nous.

Le Désir. §. 6. L'*inquiétude* (1) qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donneroit du plaisir si elle étoit présente, c'est ce qu'on nomme *Desir*, qui est plus plus ou moins grand, selon que cette *inquiétude* est plus ou moins

(1) *Uneasiness*, c'est le mot Anglois dont l'auteur se sert dans cet endroit, & que je rends par celui d'*inquiétude*, qui n'exprime pas précisément la même idée ; mais nous n'avons point, à mon avis, d'autre terme en François qui en approche de plus près. Par *uneasiness* l'Auteur entend l'*état d'un homme qui n'est pas à son aise*, *le manque d'aise*, *& de tranquillité dans l'ame*, qui à cet égard est purement passive. De sorte que si l'on veut bien entrer dans la pensée de l'Auteur, il faut nécessairement attacher toujours cette idée au mot d'*inquiétude*, lorsqu'on le verra im-

ardente. Et ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant, que l'*inquiétude* est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie & l'activité des hommes. Car quelque bien qu'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur, & que celui qui en est privé, puisse être content & à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le desirer, & moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne sent pour cette espece de bien qu'une pure *velléité*, terme qu'on emploie pour signifier les plus bas degrés du *desir*, & ce qui approche le plus de cet état où se trouve l'ame à l'égard d'une chose qui lui est tout-à-fait indifférente, & qu'elle ne desire en aucune maniére, lorsque le déplaisir que cause l'absence d'une chose est si peu considérable & si mince, pour ainsi dire, qu'il ne porte celui qui en est privé, qu'a former quelques foibles souhaits sans se mettre autrement en peine d'en rechercher la possession. Le *desir* est encore éteint ou ralenti

primé en italique, car c'est ainsi que j'ai eu soin de l'écrire, toutes les fois qu'il se prend dans le sens que je viens d'expliquer. Cet avis est sur-tout nécessaire par rapport au Chapitre suivant, où l'Auteur raisonne beaucoup sur cette espece d'*inquiétude*. Car si l'on n'attachoit pas à ce mot l'idée que je viens de marquer, il ne seroit pas possible de comprendre exactement les matiéres qu'on traite dans ce Chapitre, & qui sont des plus importants & des plus délicats de tout l'ouvrage.

Chap. XX.

par l'opinion où l'on eſt, que le bien ſouhaité ne peut être obtenu, à proportion que l'*inquiétude* de l'ame eſt diſſipée ou diminuée par cette conſidération particuliére. C'eſt une réflexion qui pourroit porter nos penſées plus loin, ſi c'en étoit ici le lieu.

La Joye.

§. 7. La *Joye* eſt un plaiſir que l'ame reſſent, lorſqu'elle conſidere la poſſeſſion d'un bien préſent ou futur, comme aſſûrée; & nous ſommes en poſſeſſion d'un bien, lorſqu'il eſt de telle ſorte en notre pouvoir, que nous pouvons en jouïr quand nous voulons. Ainſi un homme à demi-mort reſſent de la joye, lorſqu'il lui arrive du ſecours, avant même qu'il ait le plaiſir d'en éprouver l'effet. Et un pere à qui la proſpérité de ſes enfans donne de la joye, eſt en poſſeſſion de ce bien, auſſi long-temps que ſes enfans ſont dans cet état: car il n'a beſoin que d'y penſer pour ſentir du plaiſir.

La Triſteſſe.

§. 8. La *triſteſſe* eſt une *inquiétude* de l'ame, lorſqu'elle penſe à un bien perdu, dont elle auroit pu jouir plus long-temps, ou quand elle eſt tourmentée d'un mal actuellement préſent.

L'Eſpérance.

§. 9. L'*eſpérance* eſt ce contentement de l'ame que chacun trouve en ſoi-même lorſqu'il penſe à la jouiſſance qu'il doit probablement avoir, d'une choſe qui eſt propre à lui donnér du plaiſir.

Chap. XX.

§. 10. La *Crainte* eſt une *inquiétude* de notre ame, lorſque nous penſons à un mal futur qui peut nous arriver. La Crainte.

§. 11. Le *Déſeſpoir* eſt la penſée qu'on a qu'un bien ne peut être obtenu : penſée qui agit différemment dans l'eſprit des hommes ; car quelquefois elle y produit l'*inquiétude* & l'affliction ; & quelquefois, le repos & l'indolence. Le Déſeſpoir.

§. 12. La *Colere* eſt cette *inquiétude* ou ce déſordre que nous reſſentons après avoir reçu quelque injure, & qui eſt accompagnée d'un deſir préſent de nous venger. La Colére.

§. 13. L'*Envie* eſt une *inquiétude* de l'ame, cauſée par la conſidération d'un bien que nous deſirons ; lequel eſt poſſedé par une autre perſonne, qui, à notre avis, n'auroit pas dû l'avoir préférablement à nous. L'envie.

§. 14. Comme ces deux dernieres paſſions, l'*envie* & la *colere*, ne ſont pas ſimplement produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaiſir ; mais qu'elles renferment certaines conſidérations de nous-mêmes & des autres, jointes enſemble, elles ne ſe rencontrent point dans tous les hommes, parce qu'ils n'ont pas tous cette eſtime de leur propre mérite, ou ce deſir de vengeance, qui ſont partie de ces deux paſſions. Mais pour toutes les autres qui ſe terminent purement à la douleur & au plaiſir, je crois qu'elles ſe trouvent Quelles Paſſions ſe trouvent dans tous les hommes.

CHAP. XX.

dans tous les hommes ; car nous *aimons*, nous *desirons*, nous nous *réjouissons*, nous *espérons*, seulement par rapport au plaisir ; au contraire, c'est uniquement en vûe de la douleur que nous *haïssons*, que *nous craignons*, & que nous nous *affligeons*, & ces passions ne sont produites que par les choses qui paroissent être les causes du plaisir & de la douleur, desorte que le plaisir ou la douleur s'y trouvent joints d'une manière ou d'autre. Ainsi, nous étendons ordinairement notre *haine* sur le sujet qui nous a causé de la douleur, du moins si c'est un agent sensible ou volontaire, parce que la crainte qu'il nous laisse, est une douleur constante. Mais nous n'aimons pas si constamment ce qui nous a fait du bien, parce que le plaisir n'agit pas si fortement sur nous que la douleur, & parce que nous ne sommes pas si disposés à espérer qu'une autre fois il agira sur nous de la même maniere : mais cela soit dit en passant.

Ce que c'est que le Plaisir & la Douleur.

§. 15. Je prie encore un coup mon lecteur de remarquer, que j'entens toujours par plaisir & douleur, par contentement & *inquiétude*, non-seulement un plaisir & une douleur qui viennent du corps, mais quelqu'espece de satisfaction & d'*inquiétude* que nous sentions en nous-mêmes, soit qu'elles procédent de quelque sensation ou de quelque réfléxion, agréable ou désagréable.

CHAP. XX.

§. 16. Il faut considérer, outre cela, que par rapport aux passions, l'éloignement ou la diminution de la douleur est considéré & agit effectivement comme plaisir; & que la privation ou la diminution d'un plaisir est considérée & agit comme douleur.

La Honte.

§. 17. On peut remarquer aussi, que la plûpart des passions font en plusieurs personnes des impressions sur le corps, & y causent diverses altérations. Mais comme ces altérations ne sont pas toujours sensibles, elles ne font point une partie nécessaire de l'idée de chaque passion. Car par exemple, la *honte*, qui est une *inquiétude* de l'ame, qu'on ressent quand on vient à considérer qu'on a fait quelque chose d'indécent, ou qui peut diminuer l'estime que les autres font de nous, n'est pas toujours accompagnée de rougeur.

Ces Exemples peuvent servir à montrer comment les idées des Passions nous viennent par Sensation & par Réflexion.

§. 18. Je ne voudrois pas au-reste qu'on allât s'imaginer que je donne ceci pour un traité des passions. Il y en a beaucoup plus que celles que je viens de nommer, & chacune de celles que j'ai indiquées, auroit besoin d'être expliquée plus au long, & d'une manière beaucoup plus exacte. Mais ce n'est pas mon dessein. Je n'ai proposé ici celles qu'on vient de voir, que comme des exemples de modes du plaisir & de la douleur, qui résultent en nous de différentes considéra-

Chap. XXI.

tions du bien & du mal. Peut-être aurois-je pu proposer d'autres modes de plaisir & de douleur plus simples que ceux-là, comme l'inquiétude que causent la faim & la soif, & le plaisir de manger & de boire qui fait cesser ces deux premieres sensations, la douleur qu'on sent quand on a les dents agacées, le charme de la musique, le chagrin que cause un ignorant chicaneur, & le plaisir que donne la conversation raisonnable d'un ami, ou une étude bien réglée qui tend à la recherche & à la découverte de la vérité. Mais comme les passions nous intéressent beaucoup plus, j'ai mieux aimé prendre de-là des exemples, pour faire voir comment les idées que nous en avons, tirent leur origine de la sensation & de la réfléxion.

CHAPITRE XXI.

De la Puissance.

Chap. XXI.

Comment nous acquérons l'idée de la *Puissance*.

§. I. L'Esprit étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, de l'altération des idées simples qu'il remarque dans les choses extérieures ; & observant comment une chose vient à finir & cesser d'être, & comment une autre, qui n'étoit pas auparavant, commence d'exister ; réfléchissant, d'autre part, sur ce qui se

Chap. XXI.

passe en lui-même, & voyant un perpétuel changement de ses propres idées, causé quelquefois par l'impression des objets extérieurs sur ses sens, & quelquefois par la détermination de son propre choix; & concluant de ces changemens qu'il a vû arriver si constamment, qu'il y en aura, à l'avenir, de pareils dans les mêmes choses, produits par de pareils agents & par de semblables voyes, il vient à considérer dans une chose, la possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples soit changée, & dans une autre, la possibilité de produire ce changement; & par-là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *Puissance*. Ainsi, nous disons, que le feu a la puissance de fondre l'or, c'est-à-dire, de détruire l'union de ses parties insensibles, & par conséquent sa dureté, & par-là de le rendre fluide; & que l'or a la puissance d'être fondu: Que le soleil a la puissance de blanchir la cire, & que la cire a la puissance d'être blanchie par le soleil, qui fait que la couleur jaune est détruite, & que la blancheur existe en sa place. Dans ces cas & autres semblables, nous considérons la *puissance* par rapport au changement des idées qu'on peut appercevoir; car nous ne saurions découvrir qu'aucune altération ait été faite dans une chose, ou que rien y ait opéré si ce n'est par un changement remarquable de ses idées sensibles; & nous ne pou-

CHAP. XXI.

vons comprendre qu'aucune altération arrive dans une chose, qu'en concevant un changement de quelques-unes de ses idées.

Puissance active & passive.

§. 2. A prendre la chose dans ce sens-là, il y a deux sortes de puissances, l'une capable de produire ces changemens, l'autre d'en recevoir. On peut appeller la premiere *puissance active*, & l'autre *puissance passive.* De savoir, si la matiere n'est pas entiérement destituée de *puissance active*, comme DIEU son Auteur est sans contredit au-dessus de toute *puissance passive*; & si les esprits créés, qui sont entre la matiére & Dieu, ne sont pas les seuls êtres capables de la *puissance active* & *passive*, c'est une chose qui mériteroit assez d'être examinée. Je ne prétends pas entrer ici dans cette recherche, mon dessein étant à présent de voir comment nous acquérons l'idée de la puissance, & non d'en chercher l'origine. Mais puisque les *puissances actives* sont une grande partie des idées complexes que nous avons des substances naturelles, (comme nous le verrons dans la suite) & que je les suppose actives pour m'accommoder aux notions qu'on en a communément, quoiqu'elles ne le soient peut-être pas aussi certainement que notre esprit décisif est prompt à se le figurer, je ne crois pas qu'il soit mal d'avoir fait sentir par cette réfléxion jettée ici

en paſſant, qu'on ne peut avoir l'idée la plus claire de ce qu'on nomme *puiſſance active*, qu'en s'élevant juſqu'à la conſidération de DIEU & des eſprits.

La Puiſſance renferme quelque relation.

§. 3. J'avoue que la *puiſſance* renferme en ſoi quelqu'eſpece de relation à l'action ou au changement. Et dans le fond à examiner les choſes avec ſoin, quelle idée avons-nous, de quelqu'eſpece qu'elle ſoit, qui n'enferme quelque relation? Nos idées de l'étendue, de la durée & du nombre ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un ſecret rapport de parties? La même choſe ſe remarque d'une maniere encore plus viſible dans la figure & le mouvement. Et les qualités ſenſibles, comme les couleurs, les odeurs, &c. que ſont-elles que des *puiſſances* de différens corps par rapport à notre perception, &c? Et ſi on les conſidere dans les choſes mêmes, ne dépendent-elles pas de la groſſeur, de la figure, de la contexture, & du mouvement des parties, ce qui met une eſpece de rapport entr'elles? Ainſi, notre idée de la *puiſſance* peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées ſimples, & être conſidérée comme de la même eſpece, puiſqu'elle eſt du nombre de celles qui compoſent en grande partie nos idées complexes des ſubſtances, comme nous aurons occaſion de le faire voir dans la ſuite.

CHAP. XXI.

La plus claire idée de la puiſſance active nous vient de l'Eſprit.

§. 4. Il n'y a preſque point d'eſpece d'êtres ſenſibles, qui ne nous fourniſſe amplement l'idée de la *puiſſance paſſive*; car ne pouvant nous empêcher d'obſerver dans la plûpart, que leurs qualités ſenſibles & leurs ſubſtances mêmes ſont dans un *flux* continuel, c'eſt avec raiſon que nous conſidérons ces êtres comme conſtamment ſujets au même changement. Nous n'avons pas moins d'exemples de la *puiſſance active*, qui eſt ce que le mot de *puiſſance* emporte plus proprement : car quelque changement qu'on obſerve, l'eſprit en doit conclure qu'il y a, quelque part, une puiſſance capable de faire ce changement, auſſi-bien qu'une diſpoſition dans la choſe même à le recevoir. Cependant, ſi nous y prenons bien garde, les corps ne nous fourniſſent pas, par le moyen des ſens, une idée ſi claire & ſi diſtincte de la *puiſſance active*, que celle que nous en avons par les réfléxions que nous faiſons ſur les opérations de notre eſprit. Comme toute puiſſance a du rapport à l'action; & qu'il n'y a, je crois, que deux ſortes d'actions dont nous ayons d'idée, ſavoir *penſer* & *mouvoir*, voyons d'où nous avons l'idée la plus diſtincte des *puiſſances* qui produiſent ces actions. I. Pour ce qui eſt de la *penſée*, le corps ne nous en donne aucune idée; & ce n'eſt que par le moyen de la réfléxion que nous l'avons. II. Nous n'a-

vons pas non-plus, par le moyen du corps, aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une *puissance active* capable de produire du mouvement. Et quand le corps lui-même eft en mouvement, ce mouvement eft dans le corps une paſſion plutôt qu'une action; car lorſqu'une boule de billard céde au choc du bâton, ce n'eft point une action de la part de la boule, mais une ſimple paſſion. De même, lorſqu'elle vient à pouſſer une autre boule qui ſe trouve ſur ſon chemin, & la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avoit reçu, & en perd tout autant que l'autre en reçoit; ce qui ne nous donne qu'une idée fort obſcure d'une *puiſſance active* de mouvoir qui ſoit dans le corps, puiſque dans ce cas nous ne voyons autre choſe qu'un corps qui transfere le mouvement, ſans le produire en aucune maniére. C'eſt, dis-je, une idée bien obſcure de la puiſſance que celle qui ne s'étend point juſqu'à la production de l'action, mais eſt une ſimple continuation de paſſion. Or tel eſt le mouvement dans un corps pouſſé par un autre corps; car la continuation du changement qui eſt produit dans ce corps, du repos au mouvement, n'eſt non-plus une action, que l'eſt la continuation du changement de figure, produit en lui

Chap. XXI.

l'impression du même coup. Quant à l'idée du commencement du mouvement, nous ne l'avons que par le moyen de la reflexion que nous faisons sur ce qui se passe en nous-mêmes, lorsque nous voyons par expérience qu'en voulant simplement mouvoir des parties de notre corps, qui étoient auparavant en repos, nous pouvons les mouvoir. De sorte qu'il me semble que l'opération des corps que nous observons par le moyen des sens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite & fort obscure d'une *puissance active*; puisque les corps ne sauroient nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puissance de commencer aucune action, soit pensée, soit mouvement. Mais, si quelqu'un pense avoir une idée claire de la *puissance*, en observant que les corps se poussent les uns les autres, cela sert également à mon dessein; puisque la sensation est une des voyes par où l'esprit vient à acquérir des idées. Du reste, j'ai cru qu'il étoit important d'examiner ici en passant, si l'esprit ne reçoit point une idée plus claire & plus distincte de la *puissance active*, par la réflexion qu'il fait sur ses propres opérations, que par aucune sensation extérieure.

La Volonte & l'Entendement sont deux Puissances.

§. 5. Une chose qui dumoins est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-mêmes la puissance de com-

mencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit, & plusieurs mouvemens de notre corps, & cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit qui détermine & commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action particuliére soit faite ou ne soit pas faite. Cette puissance que notre esprit a de disposer ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée particuliere, ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le contraire, c'est ce que nous appellons *volonté.* Et l'usage actuel que nous faisons de cette puissance, en produisant ou en cessant de produire telle ou telle action, c'est ce qu'on nomme *volition.* La cessation ou la production de l'action qui suit d'un tel commandement de l'ame, s'appelle *volontaire*; & toute action qui est faite sans une telle direction de l'ame, se nomme *involontaire.* La puissance d'appercevoir est ce que nous appellons *entendement*; & la perception que nous regardons comme un acte de l'entendement peut être distinguée en trois especes. 1. Il y a la perception des idées dans notre esprit. 2. La perception de la signification des signes. 3. La perception de la liaison ou opposition, de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelqu'une de nos idées. Toutes ces

Chap. XXI.

différentes perceptions ſont attribuées à l'entendement ou à la puiſſance d'appercevoir que nous ſentons en nous-mêmes, quoique l'uſage ne nous permette d'appliquer le mot d'*entendre* qu'aux deux dernieres ſeulement.

§. 6. Ces puiſſances que l'ame a d'appercevoir, & de préférer une choſe à une autre, ſont ordinairement déſignées par d'autres noms; & l'on dit communément, que l'entendement & la volonté ſont deux *facultés* de l'ame. Ces mots ſont aſſez commodes, ſi l'on s'en ſert comme on devroit ſe ſervir de tous les mots, de telle maniere qu'ils ne fiſſent naître aucune confuſion dans l'eſprit des hommes: précaution qu'on a ici un peu négligée, en ſuppoſant, comme je ſoupçonne qu'on a fait, que ces mots ſignifient quelques êtres réels dans l'ame, leſquels produiſent les actes d'*entendre* & de *vouloir*. Car lorſque nous diſons que *la* volonté *eſt cette faculté ſupérieure de l'ame qui régle & ordonne toutes choſes; qu'elle eſt ou n'eſt pas libre; qu'elle détermine les* facultés inférieures; *qu'elle ſuit le* dictamen de l'entendement, *&c.* quoique ces expreſſions & autres ſemblables puiſſent être entendues en un ſens clair & diſtinct par ceux qui examinent avec attention leurs propres idées, & qui réglent plutôt leurs penſées ſur l'évidence des choſes que ſur le ſon des mots;

mots ; je crains pourtant que cette maniere de parler des facultés de l'ame, n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctément en nous, qui ont différentes fonctions & différens pouvoirs, qui commandent, obéïssent, & exécutent diverses choses, comme autant d'êtres distincts : ce qui a produit quantité de vaines disputes, de discours obscurs & pleins d'incertitude sur les questions qui se rapportent à ces différens pouvoirs de l'ame.

D'où nous viennent les Idées de la *Liberté* & de la *Nécessité*.

§. 7. Chacun, je pense, trouve en soi-même la *puissance* de commencer différentes actions, ou de s'en abstenir, de les continuer ou de les terminer. Et c'est la considération de l'étendue de cette *puissance* que l'ame a sur les actions de l'homme, & que chacun trouve en soi-même, qui nous fournit l'idée de la *liberté* & de la *nécessité*.

Ce que c'est que la *Liberté*.

§. 8. Toutes les actions dont nous avons quelqu'idée, se réduisent à ces deux, *mouvoir* & *penser*, comme nous l'avons déja remarqué. Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusques-là il est *libre*. Au contraire, lorsqu'il n'est pas également au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir, tant que ces deux choses ne dépendent pas également

Chap. XXI.

de la préférence de son esprit qui ordonne l'une ou l'autre, à cet égard l'homme n'est point *libre*, quoique peut-être l'action qu'il fait, soit *volontaire.* Ainsi l'idée de la *liberté* dans un certain agent, c'est l'idée de la puissance qu'a cet agent de faire ou de s'abstenir de faire une certaine action, conformément à la détermination de son esprit en vertu de laquelle il préfére l'une à l'autre. Mais lorsque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'une de ces deux choses en conséquence de la détermination actuelle de la volonté, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, dans ce cas-là, plus de *liberté*, & l'agent est nécessité à cet égard. D'où il s'ensuit que là où il n'y a ni pensée, ni *volition*, ni *volonté*, il ne peut y avoir de *liberté*; mais que la pensée, la *volonté* & la *volition* peuvent se trouver où il n'y a point de liberté. Il ne faut que faire un peu de réfléxion sur un ou deux exemples familiers, pour être convaincu de tout cela d'une maniére évidente.

La liberté suppose l'Entendement & la volonté.

§. 9. Personne ne s'est encote avisé de prendre pour un agent libre une balle, soit qu'elle soit en mouvement après avoir été poussée par une raquette, ou qu'elle soit en repos. Si nous en cherchons la raison, nous trouverons que c'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense; ni qu'elle ait, par conséquent, aucune volition qui

lui fasse préférer le mouvement au repos, ou le repos, au mouvement. D'où nous concluons qu'elle n'a point de *liberté*, qu'elle n'est pas un agent libre. Aussi regardons-nous son mouvement & son repos sous l'idée d'une chose *nécessaire*, & nous l'appellons ainsi. De même, un homme venant à tomber dans l'eau, parce qu'un pont sur lequel il marchoit, s'est rompu sous lui, n'a point de liberté, & n'est pas un agent libre à cet égard. Car quoiqu'il ait la *volition*, c'est-à-dire, qu'il préfére de ne pas tomber à tomber; cependant comme il n'est pas en sa puissance d'empêcher ce mouvement, la cessation de ce mouvement ne suit pas sa *volition*; c'est pourquoi il n'est point libre dans ce cas-là. Il en est de même d'un homme qui se frappe lui-même, ou qui frappe son ami, par un mouvement convulsif de son bras, qu'il n'est pas en son pouvoir d'empêcher ou d'arrêter par la direction de son esprit : personne ne s'avise de penser qu'un tel homme soit libre à cet égard, mais on le plaint comme agissant par nécessité & par contrainte.

CHAP. XXI.

La liberté n'appartient pas à la volition

§. 10. Autre exemple : Supposons qu'on porte un homme, pendant qu'il est dans un profond sommeil, dans une chambre où il y ait une personne qu'il lui tarde fort de voir & d'entretenir, & que l'on ferme à clef la porte sur lui, desorte qu'il ne soit pas en son pouvoir de sortir : Cet homme s'éveille & est charmé de se trouver avec

CHAP. XXI.

une perſonne dont il ſouhaitoit ſi fort ſa compagnie, & avec qui il demeure avec plaiſir, aimant mieux être là avec elle dans cette chambre que d'en ſortir pour aller ailleurs. Je demande s'il ne reſte pas *volontairement* dans ce lieu-là ? Je ne penſe pas que perſonne s'aviſe d'en douter. Cependant, comme cet homme eſt enfermé à clef, il eſt évident qu'il n'eſt pas en liberté de ne pas demeurer dans cette chambre, & d'en ſortir s'il veut. Et par conſéquent, la *liberté n'eſt pas une idée qui appartienne à la volition*, ou à la préférence que notre eſprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la perſonne qui a la puiſſance d'agir ou de s'empêcher d'agir, ſelon que ſon eſprit ſe déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis. Notre idée de la liberté s'étend auſſi loin que cette puiſſance ; mais elle ne va point au-delà. Car toutes les fois que quelque obſtacle arrête cette puiſſance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette puiſſance, il n'y a plus de liberté; & la notion que nous en avons, diſparoît tout auſſi-tôt.

§. 11. C'eſt de quoi nous en avons aſſez d'exemples dans notre propre corps, & ſouvent plus que nous ne voudrions. Le cœur d'un homme bat & ſon ſang circule, ſans qu'il ſoit en ſon pouvoir de l'empêcher par aucune penſée ou *volition* particuliere ; il n'eſt donc pas un agent libre par rapport à ces mouvemens dont la ceſſation ne dépend

pas de son choix & ne suit point la détermination de son esprit. Des mouvemens convulsifs agitent ses jambes, de sorte que, quoiqu'il *veuille* en arrêter le mouvement, il ne peut le faire par aucune puissance de son esprit; ces mouvemens convulsifs le contraignant de danser sans interruption, comme il arrive dans la maladie qu'on nomme *Chorea Sancti Viti.* Il est tout visible que bien loin d'être en liberté à cet égard, il est dans une aussi grande nécessité de se mouvoir, qu'une pierre qui tombe, ou une balle poussée par une raquette. D'un autre côté, la paralysie empêche que ses jambes n'obéissent à la détermination de son esprit, s'il veut s'en servir pour porter son corps dans un autre lieu. La liberté manque dans tous ces cas, quoique dans un paralytique même ce soit une chose volontaire de demeurer assis, tandis qu'il préfére d'être assis à changer de place. *Volontaire* n'est donc pas opposé à *Nécessaire*, mais à *involontaire*; car un homme peut préférer ce qu'il veut faire, à ce qu'il n'a pas la puissance de faire: il peut préférer l'état où il est, à l'absence ou au changement de cet état, quoique dans le fond la nécessité l'ait réduit à ne pouvoir changer.

Ce que c'est que la Liberté.

§. 12. Il en est des pensées de l'esprit comme des mouvemens du corps. Lorsqu'une pensée est telle que nous avons la puissance de l'éloigner ou de la conserver, conformément à la préférence de notre esprit,

Chap. XXI.

nous sommes en liberté à cet égard. Un homme éveillé étant dans la nécessité d'avoir constamment quelques idées dans l'esprit, n'est non plus libre de penser ou de ne pas penser, qu'il est en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher que son corps touche ou ne touche point aucun autre corps. Mais de transporter ses pensées d'une idée à l'autre, c'est ce qui est souvent en sa disposition; & en ce cas-là, il est aussi libre par rapport à ses idées, qu'il l'est par rapport aux corps sur lesquels il s'appuye, pouvant se transporter de l'un sur l'autre comme il lui vient en fantaisie. Il y a pourtant des idées, qui comme certains mouvemens du corps, sont tellement fixées dans l'esprit, que dans certaines circonstances on ne peut les éloigner quelque effort qu'on fasse pour cela: Un homme à la torture n'est pas en liberté de n'avoir pas l'idée de la *douleur*, & de l'éloigner en s'attachant à d'autres contemplations. Et quelquefois une violente passion agit sur notre esprit, comme le vent le plus furieux agit sur nos corps, sans nous laisser la liberté de penser à d'autres choses auxquelles nous aimerions bien mieux penser. Mais lorsque l'esprit reprend la puissance d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvemens du corps ou quelqu'une de ses propres pensées, selon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès-lors nous le considérons comme un *agent libre*.

Chap. XXI.

Ce que c'eſt que la néceſſité.

§. 13. la *néceſſité* a lieu par-tout où la penſée n'a aucune part, ou bien par-tout où ne ſe trouve point la puiſſance d'agir ou de ne pas agir en conſéquence d'une direction particuliere de l'eſprit. Lorſque cette néceſſité ſe trouve dans un agent capable de *volition*; & que le commencement ou la continuation de quelque action eſt contraire à cette préférence de ſon eſprit, je la nomme *contrainte*; & lorſque l'empêchement ou la ceſſation d'une action, eſt contraire à la *volonté* de cet agent, qu'on me permette de l'appeller (1) *Cohibition*. Quant aux agens qui n'ont abſolument ni penſée ni *volition*, ce ſont des agens néceſſaires à tous égards.

La Liberté n'appartient pas à la volonté.

§. 14. Si cela eſt ainſi, comme je le crois, qu'on voie, ſi en prenant la choſe de cette maniere, l'on ne pourroit point terminer la queſtion agitée depuis ſi long-tems, mais très-abſurde, à mon avis, puiſqu'elle eſt inintelligible: *Si la volonté de l'homme eſt libre, ou non.* Car de ce que je viens de dire, il s'enſuit nettement, ſi je ne me trompe, que cette queſtion conſidérée en elle-même, eſt très-mal conçue, & que demander à un homme *ſi ſa volonté*

(1) Ce mot n'eſt pas François, mais je m'en ſers faute d'autre; car, ſi je ne me trompe, nous n'en avons aucun pour exprimer cette idée. En effet, le P. *Tachart* dans ſon Dictionnaire Latin & François n'a pû bien expliquer le terme Latin *cohibitio*, que par cette périphraſe, *l'action d'empêcher qu'on ne faſſe quelque choſe.*

CHAP. XXI.

est libre, c'est tomber dans une aussi grande absurdité, que si on lui demandoit *si son sommeil est rapide*, ou *sa vertu quarrée*; parce que la liberté peut être aussi peu appliquée à la volonté, que la rapidité du mouvement au sommeil, ou la figure quarrée à la vertu. Tout le monde voit l'absurdité de ces deux dernieres questions; & qui les entendroit proposer sérieusement, ne pourroit s'empêcher d'en rire: parce que chacun voit sans peine, que les modifications du mouvement n'appartiennent point au sommeil, ni la différence de figure à la vertu. Je crois de même, que quiconque voudra examiner la chose avec soin, verra tout aussi clairement, que la liberté qui n'est qu'une puissance, appartient uniquement à des agens, & ne sauroit être un attribut ou une modification de la *volonté*, qui n'est elle-même rien autre chose qu'une puissance.

De la *Volition.*

§. 15. La difficulté d'exprimer par des sons les actions intérieures de l'esprit, pour en donner par-là des idées claires aux autres, est si grande, que je dois avertir ici mon lecteur, que les mots *ordonner*, *diriger*, *choisir*, *préférer*, &c, dont je me suis servi dans cette rencontre, ne font pas comprendre assez distinctement ce qu'il faut entendre par *volition*, à moins que ceux qui liront ce que je dis ici, ne prennent la peine de réfléchir sur ce qu'ils font eux-mêmes quand ils *veulent*: Par exemple,

le mot de *préférence* qui semble peut-être le plus propre à exprimer l'acte de la *volition*, ne l'exprime pourtant pas précisément ; car quoiqu'un homme *préférât* de voler à marcher, on ne peut pourtant pas dire qu'il *veuille* jamais voler. La *volition* est visiblement *un acte de l'esprit exerçant avec connoissance, l'empire qu'il suppose avoir sur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action particuliere, ou pour l'en détourner.* Et qu'est-ce que la *volonté*, sinon la faculté de produire cet acte ? Et cette faculté n'est en effet autre chose que la puissance que notre esprit a de déterminer ses pensées à la production, à la continuation ou à la cessation d'une action, autant que cela dépend de nous : Car on ne peut nier que tout agent qui a la puissance de penser à ses propres actions, & de préférer l'exécution d'une chose à l'omission de cette chose, ou au contraire, on ne peut nier qu'un tel agent n'ait la faculté qu'on nomme *volonté.* La *volonté* n'est donc autre chose qu'une telle puissance. La *liberté*, d'autre part, c'est la puissance qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action particuliere, conformément à la préférence actuelle que notre esprit a donnée à l'action ou à la cessation de l'action, qui est autant que si l'on disoit, conformément à ce qu'il *veut* lui-même.

CHAP. XXI.

§. 16. Il est donc évident, que la *volonté*

La puissance

n'eſt autre choſe qu'une puiſſance ou faculté ; & que la liberté eſt une autre puiſſance ou faculté : de ſorte que demander ſi la volonté a de la liberté, c'eſt demander ſi une puiſſance a une autre puiſſance, & ſi une faculté a une autre faculté : Queſtion qui paroît, dès la premiere vue, trop groſſiérement abſurde, pour devoir être agitée, ou avoir beſoin de réponſe. Car qui ne voit que les *puiſſances* n'appartiennent qu'à des agents, & *ſont uniquement des attributs des ſubſtances & nullement de quelque autre puiſſance ?* De ſorte que poſer ainſi la queſtion : *La volonté eſt elle libre ?* C'eſt demander en effet, ſi la *volonté* eſt une ſubſtance, & un agent proprement dit : ou du moins c'eſt le ſuppoſer réellement ; puiſque ce n'eſt qu'à un agent que la liberté peut être proprement attribuée. Si l'on peut attribuer la liberté à quelque puiſſance, ſans parler improprement, on pourra l'attribuer à la puiſſance que l'homme a de produire ou de s'empêcher de produire du mouvement dans les parties de ſon corps, par choix ou par préférence ; car c'eſt ce qui fait qu'on le nomme libre, c'eſt en cela même que conſiſte la liberté. Mais ſi quelqu'un s'aviſoit de demander, *ſi la liberté eſt libre*, il paſſeroit ſans doute pour un homme qui ne ſait lui-même ce qu'il dit ; comme toute perſonne ſeroit jugée digne d'avoir des oreilles ſemblables à celles du Roi *Midas*, qui ſachant que la poſſeſſion

CHAP. XXI.

n'appartient qu'à des Agents.

des richesses donne à un homme la dénomination de *riche*, demanderoit si les richesses elles-mêmes sont riches.

§. 17. Quoique le mot de *faculté* que les hommes ont donné à cette puissance qu'on appelle *volonté*, & qui les a engagés à parler de la volonté comme d'un sujet agissant, puisse un peu servir à pallier cette absurdité, à la faveur d'un adoptation qui en déguise le véritable sens, il est pourtant vrai que dans le fond la *volonté* ne signifie autre chose qu'une puissance, ou capacité de préférer ou choisir; & par conséquent, si sous le nom de *faculté* l'on la regarde simplement comme une capacité de faire quelque chose, ainsi qu'elle est effectivement, on verra sans peine combien il est absurde de dire, que la volonté est, ou n'est pas libre. Car s'il peut être raisonnable de supposer les facultés comme autant d'êtres distincts qui puissent agir, & d'en parler sous cette idée, comme nous avons accoutumé de faire, lorsque nous disons que la volonté ordonne, que la volonté est libre, *&c.* il faut que nous établissions aussi une *faculté parlante*, une *faculté marchante*, & une *faculté dansante*, par lesquelles soient produites les actions de parler, de marcher, & de danser, qui ne sont que différentes modifications du mouvement, tout de même que nous faisons de la volonté & de l'entendement des facultés par qui sont produites les actions de *choisir* & *d'appercevoir* qui ne sont que différens modes de la pensée. De

CHAP. XXI.

sorte que nous parlons aussi proprement en disant, que c'est la *faculté chantante* qui chante & la *faculté dansante* qui danse, que lorsque nous disons, que *c'est la volonté qui choisit*, ou *l'entendement qui conçoit*, ou, comme on a accoutumé de s'exprimer, *que la volonté dirige l'entendement*, ou que *l'entendement obéit, ou n'obéit pas à la volonté.* Car qui diroit, que la puissance de parler dirige la puissance de chanter, ou que la puissance de chanter obéit, ou désobéit à la puissance de parler, s'exprimeroit d'une maniere aussi propre & aussi intelligible.

§. 18. Cependant cette façon de parler a prévalu, & cause, si je ne me trompe, bien du désordre; car toutes ces choses n'étant que différentes puissances, dans l'esprit, ou dans l'homme, de faire diverses actions, l'homme les met en œuvre selon qu'il le juge à propos. Mais la puissance de faire une certaine action, n'opére point sur la puissance de faire une autre action. Car la puissance de penser n'opere non plus sur la puissance de choisir, ni la puissance de choisir sur celle de penser, que la puissance de danser opere sur la puissance de chanter, ou la puissance de chanter sur celle de danser, comme tout homme qui voudra y faire réflexion, le reconnoîtra sans peine. C'est pourtant là ce que nous disons, lorsque nous nous servons de ces façons de parler: *La volonté agit sur l'entendement*, ou *l'entendement sur la volonté.*

§. 19. Je conviens que telle ou telle penſée actuelle peut donner lieu à la *volition*, ou pour parler plus nettement, fournir à l'homme une occaſion d'exercer la puiſſance qu'il a de choiſir ; & d'autre part, le choix actuel de l'eſprit peut être cauſe qu'il penſe actuellement à telle ou à telle choſe, de même que de chanter actuellement un certain air peut être l'occaſion de danſer une telle danſe, & qu'une certaine danſe peut être l'occaſion de chanter un tel air. Mais en tout cela ce n'eſt pas une puiſſance qui agit ſur une autre puiſſance ; mais c'eſt l'eſprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes puiſſances ; car les puiſſances ſont des relations & non des agents. C'eſt celui qui fait l'action qui a la puiſſance ou la capacité d'agir. Et par conſéquent, *ce qui a, ou qui n'a pas la puiſſance d'agir, c'eſt cela ſeul qui eſt ou qui n'eſt pas libre*, & non la puiſſance elle-même ; car la liberté ou l'abſence de la liberté ne peut appartenir qu'à ce qui a, ou n'a pas la puiſſance d'agir.

La liberté n'appartient pas à la volonté.

§. 20. L'erreur qui a fait attribuer aux facultés ce qui ne leur appartient pas, a donné lieu à cette façon de parler ; mais la coutume qu'on a pris en diſcourant de l'eſprit, de parler de ſes différentes opérations ſous le nom de *facultés*, cette coutume, dis-je, a, je crois, auſſi peu contribué à nous avancer dans la connoiſſance de cette partie de nous-mêmes, que le

Chap. XXI.

grand usage qu'on a fait des *facultés*, pour désigner les opérations du corps, a servi à nous perfectionner dans la connoissance de la Médecine. Je ne nie pourtant pas qu'il n'y ait des facultés dans le corps & dans l'esprit. Ils ont, l'un & l'autre, leurs puissances d'opérer : autrement, ils ne pourroient opérer ni l'un ni l'autre : car rien ne peut opérer, qui n'est pas capable d'opérer, & ce qui n'a pas la puissance d'opérer ; n'est pas capable d'opérer. Tout cela est incontestable. Je ne nie pas non plus que ces mots & autres semblables ne doivent avoir lieu dans l'usage ordinaire des langues, où ils sont communément reçus. Ce seroit une grande affectation de les rejetter absolument. La Philosophie elle-même peut s'en servir ; car quoiqu'elle ne s'accommode pas d'une parure extravagante, cependant quand elle se montre au public, elle doit avoir la complaisance de paroître ornée à la mode du pays, je veux dire se servir des termes usités, autant que la vérité & la clarté le peuvent permettre. Mais la faute qu'on a commise dans cet usage des facultés, c'est qu'on en a parlé comme d'autant d'agents, & qu'on les a représentées effectivement ainsi. Car qu'on vînt à demander ce que c'étoit qui digéroit les viandes dans l'estomac : c'étoit, disoit-on, une *faculté digestive*. La réponse étoit toute prête, & fort bien reçue. Si l'on demandoit, ce qui faisoit sortir quelque chose

hors du corps : on répondoit : Une *faculté expulsive.* Ce qui y causoit du mouvement : Une *faculté motive.* De même à l'égard de l'esprit, on disoit que c'étoit la *faculté intellectuelle* ou l'*entendement*, qui entendoit, & la *faculte élective* ou la *volonté*, qui vouloit ou ordonnoit : Ce qui en peu de mots ne signifie autre chose sinon que la capacité de digérer, digere ; que la capacité de mouvoir, meut ; & que la capacité d'entendre, entend. Car ces mots de *faculté*, de *capacité* & de *puissance* ne sont que différens noms qui signifient purement les mêmes choses. De sorte que ces façons de parler, exprimées en d'autres termes plus intelligibles, n'emportent autre chose, à mon avis, sinon que la digestion est faite par quelque chose qui est capable de digérer, que le mouvement est produit par quelque chose qui est capable de mouvoir, & l'entendement par quelque chose qui est capable d'entendre. Et dans le fond il seroit fort étrange, que cela fût autrement, & tout autant qu'il le seroit, qu'un homme fût libre sans être capable d'être libre.

CHAP. XXI.

La liberté appartient uniquement à l'agent, ou à l'homme.

§. 21. Pour revenir maintenant à nos recherches touchant la *liberté*, la question ne doit pas être, à mon avis, *si la volonté est libre*; car c'est parler d'une maniere fort impropre ; mais *si l'homme est libre.*

Cela posé, je dis, I. Que, tandis

Chap. XXI.

que quelqu'un peut par la direction ou le choix de ſon eſprit, préférer l'exiſtence d'une action à la non-exiſtence de cette action, & au contraire, c'eſt-à-dire, tandis qu'il peut faire qu'elle éxiſte ou qu'elle n'exiſte pas, ſelon qu'il le *veut,* juſques là il eſt *libre.* Car ſi par le moyen d'une penſée qui dirige le mouvement de mon doigt, je puis faire, qu'il ſe meuve lorſqu'il eſt en repos, ou qu'il ceſſe de ſe mouvoir, il eſt évident qu'à cet égard-là je ſuis libre. Et ſi en conſéquence d'une ſemblable penſée de mon eſprit préférant une choſe à une autre, je puis prononcer des mots ou n'en point prononcer, il eſt viſible que j'ai la liberté de parler ou de me taire; & par conſéquent, *Auſſi loin que s'étend cette puiſſance d'agir ou de ne pas agir, conformément à la préférence que l'eſprit donne à l'un ou à l'autre, juſques-la l'homme eſt libre.* Car que pouvons-nous concevoir de plus, pour faire qu'un homme ſoit libre, que d'avoir la puiſſance de faire ce qu'il veut? Or tandis qu'un homme peut, en préférant la préſence d'une action à ſon abſence, ou le repos à un mouvement particulier, produire cette action ou le repos, il eſt évident qu'il peut à cet égard faire ce qu'il *veut* : car préférer de cette maniere une action particuliere à ſon abſence, c'eſt *vouloir* faire cette action; & à peine pourrions-nous dire comment il

Chap. XXI.

feroit possible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il est capable de faire ce qu'il *veut.* Il semble donc que l'homme est aussi libre, par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir qu'il trouve en lui-même, qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, si j'ose m'exprimer ainsi.

L'homme n'est pas libre par rapport à l'action de vouloir.

§. 22. Mais les hommes dont le génie est naturellement fort curieux, desirant d'éloigner de leur esprit, autant qu'ils peuvent, la pensée d'être coupables, quoique ce soit en se réduisant dans un état pire que celui d'une fatale nécessité, ne sont pas satisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, ils n'y trouvent pas leur compte; & si l'homme n'a aussi bien la liberté de *vouloir*, que celle de faire ce qu'*il veut*, c'est, à leur avis, une fort bonne preuve, que l'homme n'est point libre. C'est pourquoi l'on fait encore cette autre question sur la liberté de l'homme, *Si l'homme est libre de vouloir*; car c'est là, je pense, ce qu'on veut dire, lorsqu'on dispute, *si la volonté est libre ou non.*

§. 23. Surquoi je crois, II. Que *vouloir* ou *choisir* étant une action, & la liberté consistant dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, *un homme ne sauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui est en sa puissance, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit*, comme devant être faite sur le champ. La raison en est toute visible; car l'action dépendant de sa *volonté*, il faut de toute nécessité qu'elle

CHAP. XXI.

existe ou qu'elle n'existe pas, & son existence ou sa non-existence ne pouvant manquer de suivre exactement la détermination & le choix de sa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'existence ou la non-existence de cette action : il est, dis-je, absolument nécessaire qu'il veuille l'un ou l'autre, c'est-à-dire, qu'il préfére l'un à l'autre, puisque l'un des deux doit suivre nécessairement, & que la chose qui suit, procéde du choix & de la détermination de son esprit, c'est-à-dire, de ce qu'il la *veut*, car s'il ne la vouloit pas, elle ne seroit point. Et par conséquent, dans un tel cas, l'homme n'est point libre par rapport à l'acte même de *vouloir*, la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de ne pas agir : puissance que l'homme n'a point alors par rapport à la (1) *volition.* Car un homme est dans une nécessité inévitable de choisir de faire ou de ne pas faire une action qui est en sa puissance lorsqu'elle a été ainsi proposée à son esprit. Il doit nécessairement *vouloir* l'un ou l'autre; & sur cette préférence ou *volition*, l'action ou l'*abstinence* de cette action suit certainement, & ne laisse pas d'être absolument volontaire. Mais l'acte de vouloir ou de préférer l'un des deux, étant une chose qu'il ne sauroit éviter, il est nécessité par rapport à cet acte de vouloir, & ne

(1) Pour bien entrer dans le sens de l'auteur, il faut toujours avoir dans l'esprit ce qu'il entend par *volition*, & *volonté*, comme il l'a expliqué ci-dessus, §. 5. & §. 15. Cela soit dit une fois pour toujours.

peut, par conséquent, être libre à ce égard, à moins que la nécessité & la liberté ne puissent subsister ensemble, qu'un homme ne puisse être libre & lié tout à la fois.

Chap. XXI.

§. 24. Il est donc évident, qu'*un homme n'est pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir une chose qui est en sa puissance, dans toutes les occasions où l'action lui est proposée à faire sur le champ*, la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, & en cela seulement. Car un homme qui est assis, est dit être en liberté, parce qu'il peut se promener s'il veut. Un homme qui se promene, est aussi en liberté, non parce qu'il se promene & se meut lui-même, mais parce qu'il peut s'arrêter s'il veut. Au contraire, un homme qui étant assis, n'a pas la puissance de changer de place, n'est pas en liberté. De même, un homme qui vient à tomber dans un précipice, quoiqu'il soit en mouvement, n'est pas en liberté, parce qu'il ne peut pas arrêter ce mouvement s'il veut le faire. Cela étant ainsi, il est évident qu'un homme qui se promenant, se propose de cesser de se promener, n'est plus en liberté de vouloir *vouloir*, (permettez-moi cette expression) car il faut nécessairement qu'il choisisse l'un ou l'autre, je veux dire de se promener ou de ne pas se promener. Il en est de même par rapport à toutes ses autres actions qui sont en sa puissance, & qui lui sont ainsi proposées pour être faites sur le champ, lesquelles sont sans doute le plus

Chap. XXI.

grand nombre. Car parmi cette prodigieuſe quantité d'actions volontaires qui ſe ſuccédent l'une à l'autre à chaque moment que nous ſommes éveillés dans le cours de notre vie, il y en a fort peu qui ſoient propoſées à la volonté avant le tems auquel elles doivent être miſes en exécution. Je ſoutiens que dans toutes ces actions l'eſprit n'a pas, par rapport à la volition, la puiſſance d'agir ou de ne pas agir, en quoi conſiſte la liberté. L'eſprit, dis-je, n'a point, en ce cas, la puiſſance de s'empêcher de *vouloir*, il ne peut éviter de ſe déterminer d'une maniere ou d'autre à l'égard de ſes actions. Que la réflexion ſoit auſſi courte, & la penſée auſſi rapide qu'on voudra, ou elle laiſſe l'homme dans l'état où il étoit avant que de penſer, ou elle le fait changer; ou l'homme continue l'action, ou il la termine. D'où il paroît clairement, qu'il ordonne & choiſit l'un préférablement à l'autre, & que par-là ou la continuation ou le changement devient inévitablement volontaire.

La volonté déterminée par quelque choſe qui eſt hors d'elle-même.

§. 25. Puis donc qu'il eſt évident que dans la plupart des cas un homme n'eſt pas en liberté de vouloir *vouloir*, ou non; la premiere choſe qu'on demande après cela, c'eſt, *Si l'homme eſt en liberté de vouloir lequel des deux il lui plaît, le mouvement, ou le repos*? Cette queſtion eſt ſi viſiblement abſurde en elle-même, qu'elle peut ſuffire à convaincre quiconque y fera réflexion, que la liberté ne concerne point la volonté.

Car demander si un homme est en liberté de vouloir lequel il lui plaît du mouvement ou du repos, de parler ou de se taire, c'est demander si un homme peut vouloir ce qu'il veut, se plaire à ce à quoi il se plaît : Question qui, à mon avis, n'a pas besoin de réponse. Quiconque peut mettre cela en question, doit supposer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, & qu'une autre détermine celle-ci, & ainsi à l'infini.

§. 26. Pour éviter ces absurdités & autres semblables, rien ne peut être plus utile, que d'établir dans notre esprit des idées distinctes & déterminées des choses en question. Car si les idées de *liberté* & de *volition* étoient bien fixées dans notre entendement, & que nous les eussions toujours présentes à l'esprit telles qu'elles sont, pour les appliquer à toutes les questions qu'on a excitées sur ces deux articles, je crois que la plupart des difficultés qui embarrassent & brouillent l'esprit des hommes sur cette matiere, seroient beaucoup plus aisément résolues ; & par-là nous verrions où c'est que l'obscurité procéderoit de la signification confuse des termes, ou de la nature même des choses.

Ce que c'est que *Liberté*.

§. 27. Premierement donc il faut se bien ressouvenir, *Que la liberté consiste dans la dépendance de l'existence ou de la non-existence d'une action d'avec la préférence de notre esprit selon qu'il veut agir, ou ne pas agir, & non dans la dépendance d'une action*

CHAP. XXI.

ou de celle qui lui eſt oppoſée d'avec notre préférence. Un homme qui eſt ſur un rocher, eſt en liberté de ſauter vingt braſſes en bas dans la Mer, non pas à cauſe qu'il a la puiſſance de faire le contraire, qui eſt de ſauter vingt braſſes en haut, car c'eſt ce qu'il ne ſauroit faire; mais il eſt libre, parce qu'il a la puiſſance de ſauter ou de ne pas ſauter. Que ſi une plus grande force que la ſienne le retient, ou le pouſſe en bas, il n'eſt plus libre à cet égard, par la raiſon qu'il n'eſt plus en ſa puiſſance de faire ou de s'empêcher de faire cette action. Un priſonnier enfermé dans une chambre de vingt pieds en quarré, lorſqu'il eſt au nord de la chambre, eſt en liberté d'aller l'eſpace de vingt pieds vers le midi, parce qu'il peut parcourir tout cet eſpace ou ne le pas parcourir; mais dans le même-tems il n'eſt pas en liberté de faire le contraire, je veux veux dire d'aller vingt pieds vers le nord.

Voici donc en quoi conſiſte la *liberté*, c'eſt *en ce que nous ſommes capables d'agir ou de ne pas agir, en conſéquence de notre choix, ou* volition.

Ce que c'eſt que *Volition.*

§. 28. Nous devons nous ſouvenir, *en ſecond lieu*, que la *volition* eſt un acte de l'eſprit, dirigeant ſes penſées, à la production d'une certaine action, & par-là mettant en œuvre la puiſſance qu'il a de produire cette action. Pour éviter une ennuyeuſe multiplication de paroles, je demanderai ici la permiſſion de comprendre ſous le terme

d'*action*, *l'abstinence* même d'une action que nous nous proposons en nous-mêmes, comme *être assis*, ou *demeurer dans le silence*, lorsque l'action de *se promener* ou de *parler* sont proposées; car quoique ce soient de pures abstinences d'une certaine action, cependant comme elles demandent aussi-bien la détermination de la volonté, & sont souvent aussi importantes dans leurs suites, que les actions contraires, on est assez autorisé par ces considérations-là, à les regarder aussi comme des *actions*. Ce que je pour empêcher qu'on ne prenne mal le sens de mes paroles, si pour abréger je parle quelquefois ainsi.

Qu'est-ce qui détermine la volonté.

§. 29. *En troisieme lieu*, comme la *volonté* n'est autre chose que cette puissance que l'esprit a de diriger les *facultés opératives* de l'homme, au mouvement ou au repos, autant qu'elles dépendent d'une telle direction; lorsqu'on demande, *Qu'est ce qui détermine la volonté*? la véritable réponse qu'on doit faire à cette question, consiste à dire, que c'est l'esprit qui détermine la volonté. Car ce qui détermine la puissance générale de diriger à telle ou telle direction particuliere, n'est autre chose que l'agent lui-même qui exerce sa puissance de cette maniere particuliere. Si cette réponse ne satisfait pas, il est visible que le sens de cette question se réduit à ceci, *Qu'est ce qui pousse l'esprit dans chaque occasion particuliere, à déterminer à tel mouvement ou tel repos*

Chap. XXI.

particulier la puiſſance générale qu'il a de diriger ſes facultés vers le mouvement ou vers le repos? A quoi je répons, que le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'eſt uniquement la ſatisfaction préſente qu'on y trouve. Au contraire, le motif qui incite à changer c'eſt toujours quelque (1) *inquiétude*, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelqu'*inquiétude*. C'eſt-là, le grand motif qui agit ſur l'eſprit pour le porter à quelque action, ce que je nommerai, pour abréger, *déterminer la volonté*, & que je vais expliquer plus au long dans ce même chapitre.

La volonté & le deſir ne doivent pas être confondus.

§. 30. Pour entrer dans cet examen, il eſt néceſſaire de remarquer avant toutes choſes, que, bien que j'aye tâché d'exprimer l'acte de *volition* par les termes de *choiſir*, *préférer*, & autres ſemblables qui ſignifient auſſi-bien le *deſir* que la *volition*, & cela faute d'autres mots pour marquer cet acte de l'eſprit dont le nom propre eſt *vouloir*, ou volition; cependant comme c'eſt un acte

(1) *Uneaſineſſ.* C'eſt le mot Anglois que le terme d'*inquiétude* ne rend qu'imparfaitement. Voyez ce que j'ai dit ci-deſſus dans une Note ſur ce mot, Tom. II. Ch. XX. §. 6. Il importe ſur-tout ici d'avoir dans l'eſprit ce qui a été remarqué dans cet endroit, pour bien entendre ce que l'Auteur va dire dans le reſte de ce Chapitre ſur ce qui nous détermine à cette ſuite d'actions dont notre vie eſt compoſée.

fort

fort ſimple, quiconque ſouhaite de concevoir ce que c'eſt, le comprendra beaucoup mieux en réfléchiſſant ſur ſon propre eſprit, & obſervant ce qu'il fait lorſqu'il *veut*, que par tous les différens ſons articulés, qu'on peut employer pour l'exprimer. Et d'ailleurs, il eſt à propos de ſe précautionner contre l'erreur où nous pourroient jetter des expreſſions qui ne marquent pas aſſez la différence qu'il y a entre *volonté*, & divers actes de l'eſprit tout-à-fait différens de la volonté. Cette précaution, dis-je, eſt d'autant plus néceſſaire, à mon avis, que j'obſerve que la volonté eſt ſouvent confondue avec différentes affections de l'eſprit, & ſur-tout, avec le *deſir*; de ſorte que l'un eſt ſouvent mis pour l'autre, & cela * par des gens qui ſeroient fâchés qu'on les ſoupçonnât de n'avoir pas des idées fort diſtinctes des choſes, & de n'en avoir pas écrit avec une extreme clarté. Cette mépriſe n'a pas été, je penſe, une des moindres occaſions de l'obſcurité & des égaremens où l'on eſt tombé ſur cette matiere. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. Or quiconque réfléchira en lui-même ſur ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit lorſqu'il *veut*, trouvera que la *volonté* ou la puiſſance de *vouloir* ne ſe rapporte qu'à nos propres actions, qu'elle ſe termine là, ſans aller plus loin, & que la *volition* n'eſt autre choſe que cette

* M. Locke en vouloit ici au P. *Malebranche*.

Chap. XXI. détermination particuliere de l'esprit par laquelle il tâche, par un simple effet de la pensée, de produire, continuer ou arrêter une action qu'il suppose être en son pouvoir. Cela bien considéré prouve évidemment que la *volonté* est parfaitement distincte du *desir*, qui dans la même action peut avoir un but tout-à-fait différent de celui où nous porte notre *volonté*. Par exemple, un homme que je ne saurois refuser, peut m'obliger à me servir de certaines paroles pour persuader un autre homme sur l'esprit de qui je puis souhaiter de ne rien gagner, dans le même temps que je lui parle. Il est visible que dans ce cas-là la *volonté* & le *desir* se trouvent en parfaite opposition ; car je veux une action qui tend d'un côté, pendant que mon *desir* tend d'un autre directement contraire. Un homme qui par une violente attaque de goute aux mains ou aux pieds, se sent délivré d'une pesanteur de tête ou d'un grand dégoût, desire d'être aussi soulagé de la douleur qu'il sent aux pieds ou aux mains, (car par-tout où se trouve la douleur, il y a un desir d'en être délivré) cependant s'il vient à comprendre que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport d'une dangereuse humeur dans quelque partie plus vitale, sa volonté ne sauroit être déterminée à aucune action qui puisse servir à dissiper cette douleur : d'où il paroît

évidemment, que *desirer* & *vouloir* sont deux actes de l'esprit, tout-à-fait distincts; & parconséquent, que la *volonté* qui n'est que la puissance de *vouloir*, est encore beaucoup plus distincte du *desir*.

C'est l'*inquiétude* qui détermine la volonté.

§. 31. Voyons présentement *Ce que c'est qui détermine la volonté par rapport à nos actions.* Pour moi, après avoir examiné la chose une seconde fois, je suis porté à croire, que ce qui détermine la volonté à agir, n'est pas *le plus grand bien*, comme on le suppose ordinairement, mais plutôt quelqu'*inquiétude* actuelle, &, pour l'ordinaire, celle qui est la plus pressante. C'est là, dis-je, ce qui détermine successivement la volonté, & nous porte à faire les actions que nous faisons. Nous pouvons donner à cette *inquiétude* le nom de *desir* qui est effectivement une *inquiétude* de l'esprit, causée par la privation de quelque bien absent. Toute douleur du corps, quelle qu'elle soit, & tout mécontentement de l'esprit, est une *inquiétude*, à laquelle est toujours joint un desir proportionné à la douleur ou à l'*inquiétude* qu'on ressent, & dont il peut à peine être distingué. Car le *desir* n'étant que l'*inquiétude* que cause le manque d'un bien absent par rapport à quelque douleur qu'on ressent actuellement, le soulagement de cette *inquiétude* est ce bien absent, & jusqu'à ce qu'on obtienne ce

Chap. XXI.

ſoulagement ou cette (1) *quiétude*, on peut donner à cette *inquiétude* le nom de *deſir*, parce que perſonne ne ſent de la douleur [2] qu'il ne ſouhaite d'en être délivré, avec un deſir proportionné à l'impreſſion de cette douleur, & qui en eſt inſéparable. Mais outre le deſir d'être délivré de la douleur, il y a un autre deſir d'un bien poſitif qui eſt abſent ; & encore à cet égard le *deſir* & l'*inquiétude* ſont dans une égale proportion : car autant que nous deſirons un bien abſent,

(1) *Eaſe* ; c'eſt le mot Anglois dont ſe ſert l'Auteur pour exprimer cet *état de l'ame lorſqu'elle eſt à ſon aiſe*. Le mot de *quiétude* ne ſignifie peut-être pas exactement cela, non-plus que celui d'*inquiétude* l'état contraire. Mais je ne puis faire autre choſe que d'en avertir le lecteur, afin qu'il y attache l'idée que je viens de marquer. C'eſt de quoi je le prie de ſe bien reſſouvenir, s'il veut entrer exactement dans la penſée de l'Auteur.

(2) *Montagne* qui ſemble ſe jouer en traitant les matieres les plus ſérieuſes & les plus abſtraites, a décidé cette queſtion en deux mots ſur le Principe dont ſe ſert ici M. Locke. *Notre bien eſtre*, dit-il, *ce n'eſt que la privation d'eſtre mal. . . . Car ce meſme chatouillement & aiguiſement, qui ſe rencontre en certains plaiſirs & ſemble nous enlever au deſſus de la ſanté ſimple & de l'indolence ; cette volupté active, mouvante, & je ne ſçay comment cuiſante & mordante, celle-là meſme ne viſe qu'à l'indolence comme à ſon but. L'appétit qui nous ravit à l'accointance des femmes, il ne cherche qu'à chaſſer la peine que nous apporte le deſir ardent & furieux ; & ne demande qu'à l'aſſouvir, & ſe loger en repos, & en l'exemption de cette fiévre. Ainſi des autres.* Eſſais, Tome II. *Liv.* II. *Chapit.* XII. p. 335. Edit. de la *Haie* 1727. Voilà la peine, l'inquiétude produite par un deſir qui nous détermine à agir.

autant est grande l'*inquiétude* que nous cause ce désir. Mais il est à propos de remarquer ici, que tout bien absent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui est en lui, ou que nous y reconnoissons, comme toute douleur cause un *desir* égal à elle-même; parce que l'absence du bien n'est pas toujours un mal, comme est la présence de la douleur. C'est pourquoi l'on peut considérer & envisager un bien absent sans *desir*. Mais à proportion qu'il y a du *desir* quelque part, autant y a-t-il d'*inquiétude*.

Que le desir est *inquiétude*.

§. 32. Quiconque réfléchit sur soi-même trouvera bientôt que le *desir* est un état d'*inquiétude*; car qui est-ce qui n'a point senti dans le desir ce que le Sage dit de l'*espérance*, qui n'est pas fort différente du desir, * *qu'étant différée elle fait languir le cœur*, & cela d'une maniere proportionnée à la grandeur du *desir*, qui quelquefois porte l'*inquiétude* à un tel point, qu'elle fait crier avec * *Rachel*: *donnez-moi des enfans*, donnez-moi ce que je desire, *ou je vais mourir*! La vie elle-même avec tout ce qu'elle a de plus délicieux, seroit un fardeau insupportable, si elle étoit accompagnée du poids accablant d'une *inquiétude* qui se fît sentir sans relâche, & sans qu'il fût possible de s'en délivrer.

* *Proverb.* XIII. 12.

* *Genes.* XXX. 1.

L'*Inquiétude* causée par le desir est ce

§. 33. Il est vrai que le bien & le mal, présent & absent, agissent sur l'esprit: mais ce qui de tems à autre détermine immédiate-

ment la *volonté* à chaque action volontaire, c'eſt l'*inquiétude du deſir, fixé ſur quelque bien abſent*, quel qu'il ſoit, ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une perſonne qui en eſt actuellement atteinte, ou poſitif, comme la jouiſſance d'un plaiſir. Que ce ſoit cette *inquiétude* qui détermine la volonté aux actions volontaires, qui ſe ſuccédant en nous les unes aux autres, occupent la plus grande partie de notre vie, & nous conduiſent à différentes fins par des voies différentes, c'eſt ce que je tâcherai de faire voir, & par l'expérience, & par l'examen de la choſe même.

CHAP. XXI.
qui détermine la volonté.

§. 34. Lorſque l'homme eſt parfaitement ſatisfait de l'état où il eſt, ce qui arrive lorſqu'il eſt abſolument libre de toute *inquiétude*; quel ſoin, quelle *volonté* lui peut-il reſter, que de continuer dans cet état? Il n'a viſiblement autre choſe à faire, comme chacun peut s'en convaincre par ſa propre expérience. Ainſi nous voyons que le ſage Auteur de notre être ayant égard à notre conſtitution, & ſachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les hommes l'incommodité de la faim & de la ſoif, & des autres deſirs naturels qui reviennent dans leur tems, afin d'exciter & de déterminer leurs volontés à leur propre conſervation, & à la continuation de leur eſpece. Car ſi la ſimple contemplation de ces deux fins auxquelles nous ſommes portés par ces différens deſirs, eût ſuffi pour déterminer notre volonté &

nous mettre en action, on peut, à mon avis, conclure sûrement, qu'en ce cas-là nous n'aurions été sujets à aucunes de ces douleurs naturelles, & que peut-être nous n'aurions senti dans ce monde que fort peu de douleur, ou que nous en aurions été entiérement exempts. * *Il vaut mieux*, dit St. Paul, *se marier que brûler*; par où nous pouvons voir ce que c'est qui porte principalement les hommes aux plaisirs de la vie conjugale. Tant il est vrai, que le sentiment présent d'une petite brûlure a plus de pouvoir sur nous que les attraits des plus grands plaisirs considérés en éloignement.

* 1. *Cor.* VII. 9.

Ce n'est pas le plus grand bien positif, mais l'*Inquiétude* qui détermine la volonté.

§. 35. C'est une maxime si fort établie par le consentement général de tous les hommes, *Que c'est le bien & le plus grand bien qui détermine la volonté*, que je ne suis nullement surpris d'avoir supposé cela comme indubitable, la premiere fois que je publiai mes pensées sur cette matiere; & je pense que bien des gens m'excuseront plutôt d'avoir d'abord adopté cette Maxime, que de ce que je me hasarde présentement à m'éloigner d'une opinion si généralement reçue. Cependant, après une plus exacte recherche, je me sens forcé de conclure, que le bien & le plus grand bien, quoique jugé & reconnu tel, ne détermine point la *volonté*; à moins que venant à le desirer d'une maniere proportionnée à son excellence, ce *desir* ne nous rende *inquiets* de ce que nous en sommes privés. En effet, persuadez à un

homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance est plus avantageuse que la pauvreté; faites-lui voir & confesser que les agréables commodités de la vie sont préférables à une sordide indigence; s'il est satisfait de ce dernier état, & qu'il n'y trouve aucune incommodité, il y persiste malgré tous vos discours; sa volonté n'est déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme soit convaincu de l'utilité de la vertu, jusqu'à voir qu'elle est aussi nécessaire à quiconque se propose quelque chose de grand dans ce monde, ou espére d'être heureux dans l'autre, que la nourriture est nécessaire au soutien de notre vie; cependant jusqu'à ce que cet homme soit *affamé & altéré de la Justice*, jusqu'à ce qu'il se sente *inquiet* de ce qu'elle lui manque, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnoît l'utilité; mais quelqu'autre *inquiétude* qu'il sent en lui-même, venant à la traverse, entraînera sa *volonté* à d'autres choses. D'autre part, qu'un homme adonné au vin considere, qu'en menant la vie qu'il mene il ruine sa santé, dissipe son bien, qu'il va se déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, & tomber enfin dans l'indigence jusqu'à n'avoir plus de quoi satisfaire cette passion de boire qui le posséde si fort: cependant les retours de l'*inquiétude* qu'il sent à être absent de ses compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret aux heures qu'il est accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors de-

vant les yeux la perte de ſa ſanté & de ſon bien, & peut-être même celle du bonheur de l'autre vie : Bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu conſidérable en lui-même, puiſqu'il avoue au-contraire qu'il eſt beaucoup plus excellent que le plaiſir de boire, ou que le vain babil d'une troupe de débauchés. Ce n'eſt donc pas faute de jetter les yeux ſur le ſouverain bien qu'il perſiſte dans ce déréglement; car il l'enviſage & en reconnoît l'excellence, juſques-là que durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il emploie à boire, il réſout de s'appliquer à la recherche de ce ſouverain bien; mais quand *l'inquiétude* d'être privé du plaiſir auquel il eſt accoutumé, vient le tourmenter, ce bien qu'il reconnoît être plus excellent que celui de boire, n'a plus de force ſur ſon eſprit; & c'eſt cette *inquiétude* actuelle qui détermine ſa volonté à l'action à laquelle il eſt accoutumé, & qui par-là faiſant de plus fortes impreſſions, prévaut encore à la premiere occaſion, quoique dans le même tems il s'engage, pour ainſi dire, à lui-même, par de ſecrettes promeſſes à ne plus faire la même choſe, & qu'il ſe figure que ce ſera-là en effet la derniere fois qu'il agira contre ſon plus grand intérêt. Ainſi, il ſe trouve de tems en tems réduit dans l'état de cette miſérable perſonne qui ſoûmiſe à une paſſion impérieuſe diſoit ;

----- * *Video meliora, proboque,*
Deteriora, ſequor:

* Ovid. Métamorph. *Lib.* VII. *verſ.* 20. 21.

Chap. XXI.

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, & je prens le pire. Cette sentence qu'on reconnoît véritable, & qui n'est que trop confirmée par une constante expérience, est aisée à comprendre par cette voie-là ; & ne l'est peut-être pas, de quelque autre sens qu'on la prenne.

L'éloignement de la douleur est le premier dégré vers le bonheur.

§. 36. Si nous recherchons la raison de ce qu'ici l'expérience vérifie avec tant d'évidence, & que nous examinions comment cette *inquiétude* opére toute seule sur la volonté, & la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons, que comme nous ne sommes capables que d'une seule détermination de la volonté vers une seule action à la fois, *l'inquiétude* présente qui nous presse, détermine naturellement la volonté en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. Car tant que nous sommes tourmentés de quelque *inquiétude*, nous ne pouvons nous croire heureux ou dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur & l'*inquiétude* * comme des choses incompatibles avec la félicité ; & qui plus est, on en est convaincu par le propre sentiment de la douleur qui nous ôte même le goût des biens que nous possédons actuellement ; car une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action suivante, sera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en sentons quel-

* Uneasiness.

que atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur, & sans lequel nous n'y saurions jamais parvenir.

Chap. XXI.

Parce que c'est la seule chose qui nous est présente.

§. 37. Une autre raison pourquoi l'on peut dire que l'*inquiétude* détermine seule la volonté, c'est qu'il n'y a que cela de présent à l'esprit, & que c'est contre la nature des choses que ce qui est absent opere où il n'est pas. On dira peut-être, qu'un bien absent peut être offert à l'esprit par voie de contemplation, & y être comme présent. Il est vrai que l'idée d'un bien absent peut être dans l'esprit, & y être considérée comme présente: cela est incontestable. Mais rien ne peut être dans l'esprit comme un bien présent, en sorte qu'il soit capable de contrebalancer l'éloignement de quelqu'*inquiétude* dont nous sommes actuellement tourmentés, que lorsque ce bien excite actuellement quelque desir en nous : & l'*inquiétude* causée par ce *desir* est justement ce qui prévaut pour déterminer la volonté. Jusques-là, l'idée d'un bien quel qu'il soit, supposée dans l'esprit, n'y est, tout ainsi que d'autres idées, que comme l'objet d'une simple spéculation tout-à-fait inactive, qui n'opére nullement sur la volonté & n'a aucune force pour nous mettre en mouvement, de quoi je dirai la raison tout à l'heure. En effet, combien y a-t-il de gens à qui l'on a représenté les joies indicibles du Paradis par de vives peintures qu'ils reconnoissent possibles & probables, qui cependant se contenteroient volontiers de la féli-

Chap. XXI.

cité dont ils jouissent dans ce monde? C'est que les *inquiétudes* de leurs présens desirs venant à prendre le dessus & à se porter rapidement vers les plaisirs de cette vie, déterminent, chacune à son tour, leurs *volontés* à rechercher ces plaisirs : & pendant tout ce tems-là ils ne font pas un seul pas, ils ne sont portés par aucun desir vers les biens de l'autre vie, quelque excellens qu'ils se les figurent.

Parce que tous ceux qui reconnoissent la possibilité d'un bonheur après cette vie, ne le recherchent pas.

§. 38. Si la *volonté* étoit déterminée par la vue du bien, selon qu'il paroît plus ou moins important à l'entendement lorsqu'il vient à le contempler, ce qui est le cas où se trouve tout bien absent, par rapport à nous ; si dis-je, la volonté s'y portoit & y étoit entraînée par la considération du plus ou du moins d'excellence, comme on le suppose ordinairement, je ne vois pas que la volonté pût jamais perdre de vue les délices éternelles & infinies du Paradis, lorsque l'esprit les auroit une fois contemplées & considérées comme possibles. Car supposé, comme on croit communément, que tout bien absent proposé & représenté à l'esprit, détermine par cela seul la volonté, & nous mette en action par même moyen : comme tout bien absent est seulement possible, & non infailliblement assuré, il s'ensuivroit inévitablement de-là, que le bien possible qui seroit infiniment plus excellent que tout autre bien, devroit déterminer constamment la volonté par rapport à toutes les actions successives qui dépendent

de ſa direction, & qu'ainſi nous devrions conſtamment porter nos pas vers le Ciel, ſans nous arrêter jamais, ou nous déterminer ailleurs, puiſque l'état d'une éternelle félicité après cette vie eſt infiniment plus conſidérable que l'eſpérance d'acquérir des richeſſes, des honneurs, ou quelque autre bien dont nous puiſſions nous propoſer la jouiſſance dans ce monde, quand bien la poſſeſſion de ces derniers biens nous paroîtroit plus probable. Car rien de ce qui eſt à venir, n'eſt encore poſſédé: & par conſéquent nous pouvons être trompés dans l'attente même de ces biens. Si donc il étoit vrai que le plus grand bien, offert à l'eſprit, déterminât en même tems la volonté, un bien auſſi excellent que celui qu'on attend après cette vie, nous étant une fois propoſé, ne pourroit que s'emparer entiérement de la volonté & l'attacher fortement à la recherche de ce bien infiniment excellent, ſans lui permettre de s'en éloigner. Car comme la volonté gouverne & dirige les penſées auſſi-bien que les autres actions, elle fixeroit l'eſprit à la contemplation de ce bien, s'il étoit vrai qu'elle fût néceſſairement déterminée vers ce que l'eſprit conſidére & enviſage comme le plus grand bien.

On ne néglige pourtant jamais une grande *inquiétude.*

Tel ſeroit, en ce cas-là, l'état de l'ame, & la pente réguliére de la volonté dans toutes ſes déterminations. Mais c'e ce qui ne paroît pas fort clairement par l'expérience, puiſqu'au contraire nous négligeons ſouvent

Chap. XXI.

ce bien, qui de notre propre aveu, eſt infiniment au deſſus de tous les autres biens, pour ſatisfaire des deſirs inquiets qui nous portent ſucceſſivement à de pures bagatelles. Mais quoique ce ſouverain bien que nous reconnoiſſons d'une durée éternelle & d'une excellence indicible, & dont même notre eſprit a quelquefois été touché, ne fixe pas pour toujours notre volonté, nous voyons pourtant qu'une grande & violente *inquiétude* s'étant une fois emparée de la *volonté*, ne lui donne aucun répit; ce qui peut nous convaincre que c'eſt ce ſentiment-là qui détermine la *volonté.* Ainſi quelque véhémente douleur du corps, l'indomptable paſſion d'un homme fortement amoureux, ou un impatient deſir de vengeance arrêtent & fixent entiérement la *volonte*; & la volonté ainſi déterminée ne permet jamais à l'entendement de perdre ſon objet de vue; mais toutes les penſées de l'eſprit & toutes les puiſſances du corps ſont portées ſans interruption de ce côté-là par la détermination de la *volonté*, que cette violente *inquiétude* met en action pendant tout le tems qu'elle dure. D'où il paroît évidemment, ce me ſemble, que la volonté, ou la puiſſance que nous avons de nous porter à une certaine action préférablement à toute autre, eſt déterminée en nous par ce que j'appelle *inquiétude;* ſur quoi je ſouhaite que chacun examine en ſoi-même ſi cela n'eſt point ainſi.

Le desir accompagne toute *inquiétude.*

§. 39. Jusqu'ici je me suis particuliérement attaché à considérer l'*inquiétude* qui naît du *desir*, comme ce qui détermine la *volonté* ; parce que c'en est le principal & le plus sensible ressort. En effet, il arrive rarement que la volonté nous pousse à quelque action, ou qu'aucune action volontaire soit produite en nous, sans que quelque desir l'accompagne ; & c'est là, je pense, la raison pourquoi la *volonté* & le *desir* sont si souvent confondus ensemble. Cependant il ne faut pas regarder l'*inquiétude* qui fait partie, ou qui est du moins une suite de la plûpart des autres passions, comme entiérement exclue dans ce cas. Car la *haine*, la *crainte*, la *colere*, l'*envie*, la *honte*, &c. ont chacune leurs *inquiétudes*, & par-là opérent sur la *volonté*. Je doute que dans la vie & dans la pratique, aucune de ces passions existe toute seule dans une entiere simplicité, sans être mêlée avec d'autres, quoique dans le discours & dans nos réflexions nous ne nommions & ne considérions que celle qui agit avec plus de force, & qui éclate le plus par rapport à l'état présent de l'ame. Je crois même qu'on auroit de la peine à trouver quelque passion qui ne soit accompagnée de *desir*. Du reste je suis assuré que par-tout où il y a de l'*inquiétude*, il y a du desir; car nous desirons incessamment le bonheur ; & autant que nous sentons d'*in*-

Chap. XXI.

quiétude, il est certain que c'est autant de bonheur qui nous manque, selon notre propre opinion, dans quelque état ou condition que nous soyons d'ailleurs. Et comme (1) notre éternité ne dépend pas du moment présent où nous existons, nous portons notre vue au-delà du tems présent, quels que soient les plaisirs dont nous jouissons actuellement; & le desir accompagnant ces regards anticipés sur l'avenir, entraine toujours la volonté à sa suite. De sorte qu'au milieu même de la *joye*, ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le désir de continuer ce plaisir, & la crainte d'en être privé: & toutes les fois qu'une plus grande *inquiétude* que celle-là, vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussi-tôt la volonté à quelque nouvelle action; & le plaisir présent est négligé.

L'*inquiétude* la plus pressante détermine naturellement la volonté.

§. 40. Mais comme dans ce monde nous sommes assiégés de diverses *inquié-*

(1) Je ne suis pas trop assûré d'avoir attrapé ici le sens de Mr. Locke, quoiqu'il ait entendu lire cet endroit de ma Traduction sans y trouver à redire. Il y a dans l'Anglois *The present moment not being our æternity*: Expression fort extraordinaire, qui rendue mot pour mot, veut dire, *Le moment présent n'étant pas notre eternité.* Il me semble que le mot d'*éternité* n'est pas fort Philosophique en cet endroit. Peut-être que tout ce que Mr. Locke a voulu dire ici, c'est que *la durée de notre état n'est pas mesurée ou déterminée par le moment présent de notre existence.* C'est du moins le seul sens raisonnable que je puis donner a ces paroles pour les accorder avec ce qui vient immédiatement apres.

tudes & diſtraits par différens deſirs, ce qui ſe préſente naturellement à rechercher après cela, c'eſt *laquelle de ces* inquiétudes *eſt la premiere à déterminer la volonté à l'action ſuivante ?* A quoi l'on peut répondre, qu'ordinairement c'eſt la plus preſſante de toutes celles dont on croit être alors en état de pouvoir ſe délivrer. Car la *volonté* étant cette puiſſance que nous avons de diriger nos *facultés opératives* à quelque action pour une certaine fin, elle ne peut être mûe vers une choſe dans le temps même que nous jugeons ne pouvoir abſolument point l'obtenir. Autrement, ce ſeroit ſuppoſer qu'un être intelligent agiroit de deſſein formé pour une certaine fin dans la ſeule vue de perdre ſa peine; car agir pour ce qu'on juge ne pouvoir nullement obtenir, n'emporte préciſément autre choſe. C'eſt pour cela auſſi que de fort grandes *inquiétudes* n'excitent pas la volonté, quand on les juge incurables. On ne fait en ce cas-là aucun effort pour s'en délivrer. Mais celles-là exceptées, l'*inquiétude* la plus conſidérable & la plus preſſante que nous ſentons actuellement, eſt ce qui d'ordinaire détermine ſucceſſivement la *volonté*, dans cette ſuite d'actions volontaires dont notre vie eſt compoſée. La plus grande *inquiétude* actuellement préſente, c'eſt ce qui nous pouſſe à agir, c'eſt l'aiguillon qu'on ſent conſtamment, & qui pour l'or-

CHAP. XXI. dinaire détermine la volonté au choix de l'action immédiatement suivante. Car nous devons toujours avoir ceci devant les yeux : Que le propre & le seul objet de la *volonté*, c'est quelqu'une de nos actions, & rien autre chose. Et en effet par notre *volition* nous ne produisons autre chose que quelque action qui est en notre puissance. C'est à quoi notre *volonté* se termine, sans aller plus loin.

Tous les hommes desirent le bonheur.

§. 41. Si l'on demande, outre cela, *Ce que c'est qui excite le desir* : je réponds que c'est le *bonheur*, & rien autre chose. Le *bonheur*, & la *misere* sont des noms de deux extrêmités, dont les dernieres bornes nous sont inconnues : * *C'est ce que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, & que le cœur de l'homme n'a jamais compris.* Mais il se fait en nous de vives impressions de l'un & de l'autre, par différentes especes de satisfaction & de joie, de tourment & de chagrin, que je comprendrai, pour abréger, sous le nom de *plaisir*, & de *douleur*, qui conviennent, l'un & l'autre, à l'esprit aussi-bien qu'au corps, ou qui, pour parler exactement, n'appartiennent qu'à l'esprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'esprit à l'occasion de certaines pensées, & tantôt dans le corps à l'occasion de certaines modifications du mouvement.

* 1. *Cor.* II. 9.

Ce que c'est que le bonheur.

§. 42. Ainsi, le *bonheur*, pris dans toute son étendue, est le plus grand plai-

ſir dont nous ſoyons capables, comme la *miſere*, conſidérée dans la même étendue, eſt la plus grande douleur que nous puiſſions reſſentir; & le plus bas degré de ce qu'on peut appeller bonheur, c'eſt cet état, où délivré de toute douleur on jouit d'une telle meſure de plaiſir préſent, qu'on ne ſauroit être content avec moins. Or parce que c'eſt l'impreſſion de certains objets ſur nos eſprits ou ſur nos corps, qui produit en nous le plaiſir ou la douleur, en différens dégrés; nous appellons *bien*, tout ce qui eſt propre à produire en nous du plaiſir, & au contraire nous appellons *mal*, ce qui eſt propre à produire en nous de la douleur: & nous ne les nommons ainſi qu'à cauſe de l'*aptitude* que ces choſes ont à nous cauſer du plaiſir ou de la douleur, en quoi conſiſte notre *bonheur* & notre *miſere*. Du reſte, quoique ce qui eſt propre à prôduire quelque degré de plaiſir ſoit *bon* en lui-même, & que ce qui eſt propre à produire quelque degré de douleur ſoit *mauvais*; cependant il arrive ſouvent que nous ne le nommons pas ainſi, lorſque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces maux ſe trouve en concurrence avec un plus grand bien ou un plus grand mal; car alors on donne avec raiſon la préférence à ce qui a plus de degrés de bien, ou moins de degrés de mal. De ſorte qu'à juger exactement de ce que nous appellons *bien* & *mal*, on trouvera qu'il conſiſte pour la

plupart en idées de comparaison ; car la cau-
Chap. XXI. se de chaque diminution de douleur, aussi-bien que de chaque augmentation de plaisir, participe de la nature du *bien*, & au contraire, on regarde comme *mal* la cause de chaque augmentation de douleur, & de chaque diminution de plaisir.

§. 43. Quoique ce soit-là ce qu'on nomme *bien* & *mal*, & que tout bien soit le propre objet du desir en général, cependant tout bien, celui-là même qu'on voit & qu'on reconnoît être tel, n'émeut pas nécessairement le desir de chaque homme en particulier : mais seulement chacun desire tout autant de ce bien, qu'il regarde comme faisant une partie nécessaire de son bonheur. Tous les autres biens, quelque grands qu'ils soient, réellement ou en apparence, n'excitent point les desirs d'un homme qui dans la disposition présente de son esprit, ne les considere pas comme faisant partie du bonheur dont il peut se contenter. Le bonheur considéré dans cette vue, est le but auquel chaque homme vise constamment & sans aucune interruption; & tout ce qui en fait partie, est l'objet de ses *desirs*. Mais en même tems il peut regarder d'un œil indifférent d'autres choses qu'il reconnoît bonnes en elles-mêmes. Il peut, dis-je, ne les point desirer, les négliger, rester satisfait, sans en avoir la jouissance. Il n'y a personne, je pense, qui soit assez destitué de sens pour nier qu'il n'y ait du plaisir dans la connoissance de la vérité ; & quant aux plaisirs des sens, ils ont

trop de Sectateurs pour qu'on puisse mettre en question si les hommes les aiment ou non. Cela étant, supposons qu'un homme mette son contentement dans la jouissance des plaisirs sensuels, & un autre dans les charmes de la science; quoique l'un des deux ne puisse nier qu'il n'y ait du plaisir dans ce que l'autre recherche; cependant comme nul des deux ne fait consister une partie de son bonheur dans ce qui plaît à l'autre, l'un ne desire point ce que l'autre aime passionnément, mais chacun est content sans jouir de ce que l'autre possede; & par conséquent, sa volonté n'est point déterminée à le rechercher. Cependant, si l'homme d'étude vient à être pressé de la faim & de la soif, quoique sa volonté n'ait jamais été déterminée à chercher la bonne chere, les sausses piquantes ou les vins délicieux, par le goût agréable qu'il y a trouvé, il est d'abord déterminé à manger & à boire, par l'*inquiétude* que lui causent la faim & la soif; & il se repaît, quoique peut-être avec beaucoup d'indifférence, du premier mets propre à le nourrir, qu'il rencontre. L'Epicurien, d'un autre côté, se donne tout entier à l'étude, lorsque la honte de passer pour ignorant, ou le desir de se faire estimer de sa Maîtresse, peuvent lui faire regarder avec *inquiétude* le défaut de connoissance. Ainsi avec quelque ardeur & quelque persévérance que les hommes courent après le bonheur, ils peuvent avoir une idée claire d'un bien, excel- Chap. XXI.

Chap. XXI.

lent en soi-même, & qu'ils reconnoissent pour tel, sans s'y intéresser, ou y être aucunement sensibles ; ils croyent pouvoir être heureux sans lui. Il n'en est pas de même de la douleur. Elle intéresse tous les hommes, car ils ne sauroient sentir aucune *inquiétude* sans en être émus. Il s'ensuit de-là que le manque de tout ce qu'ils jugent nécessaire à leur bonheur, les rendant * *inquiets*, un bien ne paroît pas plutôt faire partie de leur bonheur, qu'ils commencent à le desirer.

* *Uneasie*, c'est-à-dire, *non à leur aise*, s'il étoit permis de parler ainsi, ou *mésaises*, comme on a parlé autrefois.

Pourquoi l'on ne désire pas toujours le plus grand bien.

§. 44. Je crois donc que chacun peut observer en soi-même & dans les autres, que *le plus grand bien visible n'excite pas toujours les desirs des hommes à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir & qu'on y reconnoît*, quoique la moindre petite incommodité nous touche, & nous dispose actuellement à tâcher de nous en délivrer. La raison de cela se déduit évidemment de la nature même de notre *bonheur* & de notre *misére*. Toute douleur actuelle, quelle qu'elle soit, fait partie de notre *misere* présente ; mais tout bien absent n'est pas considéré comme faisant en tout tems une partie nécessaire de notre présent *bonheur* ; ni son absence non-plus comme faisant une partie de notre *misere*. Si cela étoit, nous serions constamment & infiniment misérables, parce qu'il y a une infinité de dégrés de bonheur dont nous ne jouissons point. C'est pourquoi toute *inquiétude* étant écartée, une portion médiocre de

bien suffit pour donner aux hommes une satisfaction présente ; de sorte que peu de dégrés de plaisirs ordinaires qui se succédent les uns aux autres, composent une félicité qui peut fort bien le satisfaire. Sans cela, il ne pourroit point y avoir de lieu à ces actions indifférentes & visiblement frivoles, auxquelles notre volonté se trouve souvent déterminée jusqu'à y consumer volontairement une bonne partie de notre vie. Ce relâchement, dis-je, ne sauroit s'accorder en aucune maniere avec une constante détermination de la volonté ou du desir vers le plus grand bien apparent. C'est de quoi il est aisé de se convaincre ; & il y a fort peu de gens, à mon avis, qui ayent besoin d'aller bien loin de chez eux pour en être persuadés. En effet, il n'y a pas beaucoup de personnes ici-bas, dont le bonheur parvienne à un tel point de perfection qu'il leur fournisse une suite constante de plaisirs médiocres sans aucun mélange d'*inquiétude* ; & cependant, ils seroient bien aises de demeurer toujours dans ce monde, quoiqu'ils ne puissent nier qu'il est possible qu'il y aura, après cette vie, un état éternellement heureux & infiniment plus excellent que tous les biens dont on peut jouir sur la terre. Ils ne sauroient même s'empêcher de voir, que cet état est plus possible que l'acquisition & la conservation de cette petite portion d'honneurs, de richesses ou de plaisirs, après quoi ils soupirent, & qui leur fait négliger cette éternelle félicité.

Chap. XXI.

Mais quoiqu'ils voient diſtinctement cette différence, & qu'ils ſoient perſuadés de la poſſibilité d'un bonheur parfait, certain, & durable dans un état à venir, & convaincus évidemment qu'ils ne peuvent s'en aſſurer ici-bas la poſſeſſion, tandis qu'ils bornent leur félicité à quelque petit plaiſir, ou à ce qui regarde uniquement cette vie, & qu'ils excluent les délices du Paradis du rang des choſes qui doivent faire une partie néceſſaire de leur bonheur; cependant leurs deſirs ne ſont point émus par ce plus grand bien apparent, ni leurs volontés déterminées à aucun effort qui tende à le leur faire obtenir.

Pourquoi le plus grand bien n'émeut pas la volonté, lorſqu'il n'eſt pas deſiré.

§. 45. Les néceſſités ordinaires de la vie, en rempliſſent une grande partie par les *inquiétudes* de la *faim*, de la *ſoif*, du *chaud*, du *froid*, de la *laſſitude* cauſée par le travail, de l'*envie de dormir*, &c. leſquelles reviennent conſtamment à certains tems. Que ſi, outre les maux d'accident, nous joignons à cela les *inquiétudes* chimériques, (comme la démangeaiſon d'acquérir des *honneurs*, du *crédit*, ou des *richeſſes*, &c.) que la mode, l'exemple ou l'éducation nous rendent habituelles, & mille autres deſirs irréguliers qui nous ſont devenus naturels par la coutume, nous trouverons qu'il n'y a qu'une très-petite portion de notre vie qui ſoit aſſez exempte de ces ſortes d'*inquiétudes* pour nous laiſſer en liberté d'être attirés par un bien abſent plus éloigné. Nous ſommes rarement dans une entiere *quiétude*, & aſſez

dégagés

dégagés de la sollicitation des desirs naturels ou artificiels; de sorte que les *inquiétudes* qui se succedent constamment en nous, & qui émanent de ce fond que nos besoins naturels ou nos habitudes ont si fort grossi, se saisissant par-tout de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particuliere de la volonté, qu'une autre *inquiétude* est prête à nous mettre en œuvre; si j'ose m'exprimer ainsi. Car comme c'est en éloignant les maux que nous sentons & dont nous sommes actuellement tourmentés, que nous nous délivrons de la misere; & que c'est-là par conséquent, la premiere chose qu'il faut faire pour parvenir au bonheur; il arrive de-là, qu'un bien absent, auquel nous pensons, que nous reconnoissons pour un vrai bien, & qui nous paroît tel actuellement, mais dont l'absence ne fait pas partie de notre misere, s'éloigne insensiblement de notre esprit pour faire place au soin d'écarter les *inquiétudes* actuelles que nous sentons, jusqu'à ce que venant à contempler de nouveau ce bien comme il le mérite, cette contemplation l'ait, pour ainsi dire, approché plus près de notre esprit, nous en ait donné quelque goût, & nous ait inspiré quelque desir, qui commençant dès-lors à faire partie de notre présente *inquiétude*, se trouve comme de niveau avec nos autres desirs; & à son tour détermine effectivement notre volonté,

Chap. XXI.

à proportion de ſa véhémence, & de l'impreſſion qu'il fait ſur nous.

Deux conſidérations excitent le deſir en nous.

§. 46. Ainſi en conſidérant & examinant comme il faut, quelque bien que ce ſoit qui nous eſt propoſé, il eſt en notre puiſſance d'exciter nos deſirs d'une maniere proportionnée à l'excellence de ce bien, qui par-là peut en tems & lieu opérer ſur notre volonté & devenir actuellement l'objet de nos recherches. Car un bien, pour grand qu'on le reconnoiſſe, n'affecte point notre volonté, qu'il n'ait excité dans notre eſprit des deſirs qui font que nous ne pouvons plus en être privés ſans *inquiétude.* Avant cela, nous ne ſommes point dans la ſphere de ſon activité, notre volonté n'étant ſoumiſe qu'à la détermination des *inquiétudes* qui ſe trouvent actuellement en nous, & qui, tant qu'elles y ſubſiſtent, ne ceſſent de nous preſſer, & de fournir à la volonté le ſujet de ſa prochaine détermination, l'incertitude (lorſqu'il s'en trouve dans l'eſprit) ſe réduiſant uniquement à ſavoir, quel deſir doit être le premier ſatisfait, quelle *inquiétude* doit être la premiere éloignée. De-là vient qu'auſſi long-tems qu'il reſte dans l'eſprit quelqu'*inquiétude*, quelque deſir particulier, il n'y a aucun bien, conſidéré ſimplement comme tel, qui ait lieu d'affecter la volonté, ou de la déterminer en aucune maniere, parce que, comme nous avons déja dit, le premier pas que nous faiſons vers le bonheur tendant à nous délivrer entiérement de la miſere, & d'en éloigner tout ſentiment, la volonté n'a

pas le loiſir de viſer à autre choſe, juſqu'à ce que chaque *inquiétude* que nous ſentons, ſoit parfaitement diſſipée : & vu la multitude de beſoins & de deſirs dont nous ſommes comme aſſiégés dans l'état d'imperfection où nous vivons, il n'y a pas apparence que dans ce monde nous nous trouvions jamais entiérement libres à cet égard.

La puiſſance que nous avons de ſuſpendre chacun de nos deſirs, nous fournit le moyen d'examiner, avant que de nous déterminer à agir.

§. 47. Comme donc il ſe rencontre en nous un grand nombre d'*inquiétudes* qui nous preſſent ſans ceſſe, & qui ſont toujours en état de déterminer la volonté, il eſt naturel, comme j'ai déjà dit, que celle qui eſt la plus conſidérable & la plus véhémente, détermine la *volonté* à l'action prochaine. C'eſt-là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours. Car l'ame ayant le pouvoir de ſuſpendre l'accompliſſement de quelqu'un de ſes deſirs, comme il paroît évidemment par l'expérience, elle eſt, par conſéquent, en liberté de les conſiderer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les obſerver de tous côtés, & de les comparer les uns avec les autres. C'eſt en cela que conſiſte la liberté de l'homme ; & c'eſt du mauvais uſage qu'il en fait que procede toute cette diverſité d'égaremens, d'erreurs, & de fautes où nous nous précipitons dans la conduite de notre vie & dans la recherche que nous faiſons du bonheur, lorſque nous déterminons trop promptement notre volonté & que nous nous engageons trop tôt à agir, avant que d'avoir bien examiné quel parti

nous devons prendre. Pour prévenir cet inconvénient, nous avons la puissance de suspendre l'exécution de tel ou tel desir, comme chacun le peut éprouver tous les jours en soi-même. C'est-là, ce me semble, la source de toute liberté; & c'est en quoi consiste, si je ne me trompe, ce que nous nommons, quoiqu'improprement, à mon avis, *libre arbitre.* Car en suspendant ainsi nos desirs avant que la volonté soit déterminée à agir, & que l'action qui suit cette détermination soit faite, nous avons, durant tout ce tems-là, la commodité d'examiner, de considérer, & de juger quel bien ou quel mal il y a dans ce que nous allons faire; & lorsque nous avons jugé après un légitime examen, nous avons fait tout ce que nous pouvons ou devons faire en vue de notre bonheur: après quoi, ce n'est plus notre faute de desirer, de vouloir & d'agir conformément au dernier résultat d'un sincere examen: c'est plutôt une perfection de notre nature.

Etre déterminé par son propre Jugement, n'est pas une chose qui détruise la liberté.

§. 48. Bien-loin que ce soit-là ce qui restraint ou abrege la liberté, c'est ce qui en fait l'utilité & la perfection. C'est-là, dis-je, la fin & le véritable usage de la liberté, au lieu d'en être la diminution: & plus nous sommes éloignés de nous déterminer de cette maniere, plus nous sommes près de la misere & de l'esclavage. En effet, supposez dans l'esprit une parfaite & absolue indifférence qui ne puisse être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien & du mal dont

il croit que son choix doit être suivi : une telle indifférence seroit si éloignée d'être une belle & avantageuse qualité dans une nature intelligente, que ce seroit un état aussi imparfait que celui où se trouveroit cette même nature, si elle n'avoit pas l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, jusqu'à ce qu'elle fût déterminée par sa volonté. Un homme est en liberté de porter sa main sur sa tête, ou de la laisser en repos, il est parfaitement indifférent à l'égard de l'une & de l'autre de ces choses, & ce seroit une imperfection en lui, si ce pouvoir lui manquoit, s'il étoit privé de cette indifférence. Mais sa condition seroit aussi imparfaite, s'il avoit la même indifférence, soit qu'il voulût lever sa main, ou la laisser en repos, lorsqu'il voudroit défendre sa tête ou ses yeux d'un coup dont il se verroit prêt d'être frappé. C'est donc une aussi grande perfection, que le desir ou la puissance de préférer une chose à l'autre, soit déterminée par le bien, qu'il est avantageux que la puissance d'agir, soit déterminée par la volonté : & plus cette détermination est fondée sur de bonnes raisons, plus cette perfection est grande. Bien plus : si nous étions déterminés par autre chose, que par le dernier résultat de notre esprit, en vertu du Jugement que nous avons fait du bien ou du mal attachés à une certaine action, nous ne serions point libres. Comme le vrai but de notre liberté est que nous puissions obtenir le bien que nous choisissons,

Chap. XXI.

chaque homme est par cela même dans la nécessité, en vertu de sa propre constitution, & en qualité d'être intelligent, de se déterminer à vouloir ce que ses propres pensées & son Jugement lui représentent pour lors comme la meilleure chose qu'il puisse faire : sans quoi il seroit soumis à la détermination de quelqu'autre que de lui-même, & par conséquent privé de liberté. Et nier que la volonté d'un homme suive son Jugement dans chaque détermination particuliere, c'est dire qu'un homme veut & agit pour une fin qu'il ne voudroit pas obtenir, dans le tems même qu'il veut cette fin, & qu'il agit dans le dessein de l'obtenir. Car si dans ce temps-là il la préfere en lui-même à toute autre chose, il est visible qu'il a jugé alors la meilleure, & qu'il voudroit l'obtenir préférablement à toute autre, à moins qu'il ne puisse l'obtenir & ne pas l'obtenir, la vouloir & ne pas la vouloir en même tems : contradiction trop manifeste pour pouvoir être admise.

Les Agens les plus libres sont déterminés de cette maniere.

§. 49. Si nous jettons les yeux sur ces *Etres supérieurs* qui sont au dessus de nous & qui jouissent d'une parfaite félicité, nous aurons sujet de croire *qu'ils sont plus fortement déterminés au choix du bien, que nous*; & cependant nous n'avons pas raison de nous figurer qu'ils soient moins heureux ou moins libres que nous. Et s'il convenoit à de pauvres créatures bornées comme nous sommes, de juger de ce que pourroit faire une Sagesse & une Bonté infinies, je crois que nous

pourrions dire, que Dieu lui-même ne sauroit choisir ce qui n'est pas bon, & que la liberté de cet Etre tout-puissant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui est le meilleur.

Une constante détermination vers le bonheur ne diminue point la liberté.

§. 50. Mais pour faire connoître exactement en quoi consiste l'erreur où l'on tombe sur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voulût être imbécille, par la raison qu'un imbécille est moins déterminé par de sages réflexions, qu'un homme de bon sens? Donner le nom de *liberté* au pouvoir de faire le fou & de se rendre le jouet de la honte & de la misere, n'est ce pas ravaler un si beau nom. Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, & à n'être point soumis à la nécessité d'examiner & de juger, par où nous sommes empêchés de choisir ou de faire ce qui est le pire; si c'est-là, dis-je, la véritable liberté, les fous & les insensés seront les seuls libres. Mais je ne crois pas, que pour l'amour d'une telle liberté personne voulut être fou, hormis ceux qui le sont déjà. Personne, je pense, ne regarde le desir constant d'être heureux, & la nécessité qui nous est imposée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de sa liberté, ou du moins comme une diminution dont il s'avise de se plaindre. Dieu lui-même est soumis à la nécessité d'être heureux: &plus un être intelligent est dans une telle nécessité, plus il approche d'une perfection & d'une félicité infinie. Afin que dans l'état d'ignorance où nous nous trou-

Chap. XXI.

vons, nous puiſſions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable bonheur; foibles comme nous ſommes & d'un eſprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de ſuſpendre chaque deſir particulier qui s'excite en nous, & d'empêcher qu'il ne détermine la volonté & ne nous porte à agir. Ainſi, *ſuſpendre* un deſir particulier, c'eſt comme *s'arrêter* où l'on n'eſt pas aſſez bien aſſuré du chemin. *Examiner*, c'eſt *conſulter un guide*; & *déterminer* ſa volonté après un ſolide examen, c'eſt *ſuivre la direction de ce guide*: & celui qui *a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir ſelon qu'il eſt dirigé par une telle détermination*, eſt un *agent libre*; & cette détermination ne diminue en aucune maniere ce pouvoir, en quoi conſiſte la liberté. Un priſonnier dont les chaînes viennent à ſe détacher, & à qui les portes de la priſon ſont ouvertes, eſt parfaitement en liberté, parce qu'il peut s'en aller ou demeurer ſelon qu'il le trouve à propos, quoiqu'il puiſſe être déterminé à demeurer, par l'obſcurité de la nuit, ou par le mauvais tems, ou faute d'autre logis où il pût ſe retirer. Il ne ceſſe point d'être libre, quoique le deſir de quelque commodité qu'il peut avoir en priſon, l'engage à y reſter, & détermine abſolument ſon choix de ce côté-là.

La Néceſſité de rechercher le véritable bonheur eſt le fondement de la liberté.

§. 51. Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent conſiſte à s'appliquer ſoigneuſement & conſtamment à la recherche du véritable & ſolide bonheur, de même le ſoin que nous devons avoir, de ne

pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'eſt qu'imaginaire, eſt le fondement néceſſaire de notre liberté. Plus nous ſommes liés à la recherche invariable du bonheur en général qui eſt notre plus grand bien, & qui comme tel ne ceſſe jamais d'être l'objet de nos deſirs, plus notre volonté ſe trouve dégagée de la néceſſité d'être déterminé à aucune action particuliere, & de complaire au deſir qui nous porte vers quelque bien particulier qui nous paroît alors le plus important, jusqu'à ce que nous ayons examiné avec toute l'application néceſſaire, ſi effectivement ce bien particulier ſe rapporte ou s'oppoſe à notre véritable bonheur. Et ainſi jusqu'à ce que par cette recherche nous ſoyons autant inſtruits que l'importance de la matiere & la nature de la choſe l'exigent, nous ſommes obligés de ſuſpendre la ſatisfaction de nos deſirs dans chaque cas particulier, & cela par la néceſſité qui nous eſt impoſée de préférer & de rechercher le véritable bonheur comme notre plus grand bien.

Pourquoi?

§. 52. C'eſt ici le pivot ſur lequel roule tout la liberté des êtres intelligents dans les continuels efforts qu'ils emploient pour arriver à la véritable félicité, & dans la vigoureuſe & conſtante recherche qu'ils en font; je veux dire ſur ce qu'ils peuvent ſuſpendre cette recherche, dans les cas particuliers, jusqu'à ce qu'ils aient regardé devant eux, & reconnu ſi la choſe qui leur eſt alors propoſée, ou dont ils

Chap. XXI. desirent la jouissance, peut les couduire à leur principal but, & faire une partie réelle de ce qui constitue leur plus grand bien. Car l'inclination qu'ils ont naturellement pour le bonheur, leur est une obligation & un motif de prendre soin de ne pas méconnoître ou manquer ce bonheur, & par-là les engage nécessairement à se conduire dans la direction de leurs actions particulieres, avec beaucoup de retenue, de prudence & de circonspection. La même nécessité qui détermine à la recherche du vrai bonheur, emporte aussi une obligation indispensable de suspendre, d'examiner, & de considérer avec circonspection chaque desir qui s'éleve successivement en nous, pour voir si l'accomplissement n'en est pas contraire à notre véritable bonheur, de sorte qu'il nous en éloigne au lieu de nous y conduire. C'est-là, ce me semble, le grand privilege des êtres finis, doués d'intelligence; & je souhaiterois fort qu'on prît la peine d'examiner avec soin, si (1) le grand mobile, & l'usage le plus important de toute la liberté que les hommes ont, qu'ils sont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelque avantage, de celle d'où dépend la conduite de leurs actions, ne consiste point en ce qu'ils peuvent *suspendre* leurs desirs & les empêcher de déterminer leur volonté à quelque action particuliere, jusqu'à ce qu'ils en aient duement & sincérement examiné le bien & le

(1) Il y a dans l'Original *The great inlet.*

mal, autant que l'importance de la chose le requiert. C'est ce que nous sommes capables de faire; & quand nous l'avons fait, nous avons fait notre devoir & tout ce qui est en notre puissance, & dans le fond, tout ce qui est nécessaire; car puisqu'on suppose que c'est la connoissance qui regle le choix de la volonté, tout ce que nous pouvons faire ici, se réduit à tenir nos volontés indéterminées jusqu'à ce que nous ayons examiné le bien & le mal de ce que nous desirons. Ce qui suit après cela, vient par une suite de conséquences enchaînées l'une à l'autre qui dépendent toutes de la derniere déterminatiun du jugement, laquelle est en notre pouvoir, soit qu'elle soit formée sur un examen fait à la hâte & d'une maniere précipitée, ou mûrement & avec toutes les précautions requises, l'expérience nous faisant voir que dans la plupart des cas nous sommes capables de suspendre l'accomplissement présent de quelque desir que ce soit.

La grande perfection de la Liberté consiste à maîtriser ses propres passions.

§. 53. Mais si quelque trouble excessif vient à s'emparer entiérement de notre ame, ce qui arrive quelquefois, comme lorsque la douleur d'une cruelle torture, un mouvement impétueux d'amour, de colere ou de quelqu'autre violente passion, nous entraîne avec rapidité & ne nous donne pas la liberté de penser, en sorte que nous ne sommes pas assez maîtres de nous-mêmes pour considérer & examiner les cho-

ses à fond & sans préjugé ; dans ce cas-là, Dieu qui connoît notre fragilité, qui compatit à notre foiblesse, qui n'exige rien de nous au-delà de ce que nous pouvons faire, & qui voit ce qui étoit & n'étoit pas en notre pouvoir, nous jugera comme un pere tendre & plein de compassion. Mais, comme la juste direction de notre conduite par rapport au véritable bonheur, dépend du soin que nous prenons de ne pas satisfaire trop promptement nos desirs, de modérer & de réprimer nos passions en sorte que notre entendement puisse avoir la liberté d'examiner, & la raison, celle de juger sans aucune prévention ; ce soin-là devroit faire notre principale étude. C'est en cette rencontre que nous devrions tâcher de faire prendre à notre esprit le goût du bien ou du mal réel & effectif qui se trouve dans les choses ; & ne pas permettre qu'un bien excellent & considérable, que nous reconnoissons ou supposons pouvoir être obtenu, nous échappe de l'esprit, sans y laisser aucun goût, aucun desir de lui-même, jusqu'à ce que par une juste considération de son véritable prix, nous ayons excité en nous des appetits proportionnés à son excellence, & que nous nous soyons mis dans une telle disposition à son égard que sa privation nous rende *inquiets*, ou bien la crainte de le perdre lorsque nous le possédons. Il est aisé à chacun en particulier d'éprouver jusqu'où cela est en son pouvoir, en formant

en lui-même les résolutions qu'il est capable d'accomplir. Et que personne ne dise ici qu'il ne sauroit maîtriser ses passions, ni empêcher qu'elles ne se déchaînent & ne le forcent d'agir; car ce qu'il peut faire devant un Prince ou un grand seigneur, il peut le faire s'il le veut, lorsqu'il est seul, ou en la présence de Dieu.

Comment il arrive que les Hommes ne tiennent pas tous la même conduite.

§. 54. Par ce que nous venons de dire, il est aisé d'expliquer comment il arrive, que, quoique tous les hommes desirent d'être heureux, ils sont pourtant entraînés par leur volonté à des choses si opposées, & quelques-uns parconséquent à ce qui est mauvais en soi-même. Sur quoi je dis que tous ces différens choix que les hommes font dans ce monde, quelqu'opposés qu'ils soient, ne prouvent point que les hommes ne visent pas tous à la recherche du bien; mais seulement que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux. Cette variété de recherches montre que chacun ne place pas le bonheur dans la jouissance de la même chose, ou qu'il ne choisit pas le même chemin pour y parvenir. Si les intérêts de l'homme ne s'étendoient point au-delà de cette vie, la raison pourquoi les uns s'appliqueroient à l'étude, & les autres à la chasse, pourquoi ceux-ci se plongeroient dans le luxe & dans la débauche, & pourquoi ceux-là préférant la tempérance à la volupté, se feroient un plaisir d'amasser des richesses; la raison, dis-je, de cette

CHAP. XXI. diverſité d'inclinations ne procéderoit pas de ce que chacun d'eux n'auroit pas en vue ſon propre bonheur, mais ſeulement de ce qu'ils placeroient leur bonheur dans des choſes différentes. C'eſt pourquoi cette réponſe qu'un médecin fit un jour à un homme qui avoit mal aux yeux étoit fort raiſonnable. *Si vous prenez plus de plaiſir au goût du vin qu'à l'uſage de la vue, le vin vous eſt fort bon : mais ſi le plaiſir de voir vous paroît plus grand que celui de boire, le vin vous eſt fort mauvais.*

§. 55. L'ame a différents goûts auſſi bien que le palais ; & ſi vous prétendiez faire aimer à tous les hommes la gloire ou les richeſſes, auxquelles pourtant certaines perſonnes attachent entiérement leur bonheur, vous y travailleriez auſſi inutilement que ſi vous vouliez ſatisfaire le goût de tous les hommes en leur donnant du fromage ou des huîtres, qui ſont des mets fort exquis pour certaines gens, mais extrêmement dégoûtans pour d'autres, de ſorte que bien des perſonnes préféreroient avec raiſon les incommodités de la faim la plus piquante à ces mets que d'autres mangent avec tant de plaiſir. C'étoit-là, je crois, la raiſon pourquoi les anciens Philoſophes cherchoient inutilement ſi le *ſouverain bien* conſiſtoit dans les richeſſes, ou dans les voluptés du corps, ou dans la vertu, ou dans la contemplation. Ils auroient pu diſputer avec autant de raiſon, s'il falloit chercher le goût le plus délicieux dans

les pommes, les prunes, ou les abricots, & se partager sur cela en différentes sectes. Car comme les goûts agréables ne dépendent pas des choses même, mais de la convenance qu'ils ont avec tel ou tel palais, en quoi il y a une grande diversité; de même le plus grand bonheur consiste dans la jouissance des choses qui produisent le plus grand plaisir, & dans l'absence de celles qui causent quelque trouble & quelque douleur: choses qui sont fort différentes par rapport à différentes personnes. Si donc les hommes n'avoient d'espérance & ne pouvoient goûter de plaisir que dans cette vie, ce ne seroit point une chose étrange ni déraisonnable qu'ils fissent consister leur félicité à éviter toutes les choses qui leur causent ici-bas quelque incommodité, & à rechercher tout ce qui leur donne du plaisir; & l'on ne devroit point être surpris de voir sur tout cela une grande variété d'inclination. Car s'il n'y à rien à espérer au-delà du tombeau, la conséquence est sans doute fort juste, *mangeons & buvons*, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, *car demain nous mourrons.* Et cela peut servir, ce me semble, à nous faire voir la raison pourquoi, bien que tous les hommes desirent d'être heureux, ils ne sont pourtant pas émus par le même objet. Les hommes pourroient choisir différentes choses, & cependant faire tous un bon choix, supposé que semblables à une troupe de chetifs insectes, quelques-uns, comme les abeilles, aimassent les fleurs & le doux suc qu'elles

Chap. XXI.

en recueillent, & d'autres comme les eſcarbots ſe pluſſent à quelque autre choſe; & qu'après avoir paſſé une certaine ſaiſon ils ceſſaſſent d'être, pour ne plus exiſter.

Ce qui engage les Hommes à faire de mauvais choix.

§. 56. Ces choſes duement conſidérées nous donneront, à mon avis, une claire connoiſſance de l'état de la *liberté de l'homme.* Il eſt viſible que la liberté conſiſte dans la puiſſance de faire ou de ne pas faire, de faire ou de s'empêcher de faire, ſelon ce que nous voulons. C'eſt ce qu'on ne ſauroit nier. Mais comme cela ſemble ne comprendre que les actions qu'un homme fait en conſéquence de ſa volition, on demande encore ſi l'homme eſt en liberté de vouloir ou non. A quoi l'on a déjà répondu, que dans la plupart des cas un homme n'eſt pas en liberté de ne pas vouloir; qu'il eſt obligé de produire un acte de ſa volonté d'où s'enſuit l'exiſtence ou la non-exiſtence de l'action propoſée. Il y a pourtant un cas où l'homme eſt en liberté par rapport à l'action de vouloir : c'eſt lorſqu'il s'agit de choiſir un bien éloigné comme une fin à obtenir. Dans cette occaſion un homme peut ſuſpendre l'acte de ſon choix : il peut empêcher que cet acte ne ſoit déterminé pour ou contre la choſe propoſée, juſqu'à ce qu'il ait examiné ſi la choſe eſt, de ſa nature & dans ſes conſéquences, véritablement propre à le rendre heureux ou non. Car lorſqu'il l'a une fois choiſie, & que par-là elle eſt venue à faire partie de ſon bonheur, elle excite un deſir en lui : & ce deſir lui

caufe, à proportion de fa violence, une *inquiétude* qui détermine fa volonté, & lui fait entreprendre la pourfuite de fon choix dans toutes les occafions qui s'en préfentent. Et ici, nous pouvons voir comment il arrive qu'un homme peut fe rendre juftement digne de punition, quoiqu'il foit indubitable que dans toutes les actions particulieres qu'il *veut*, il veut néceffairement ce qu'il juge être bon dans le tems qu'il le veut. Car bien que fa volonté foit toujours déterminée à ce que fon entendement lui fait juger être bon, cela ne l'excufe pourtant pas : parce que par un choix précipité qo'il a fait lui-même, il s'eft impofé de fauffes mefures du bien & du mal, qui toutes fauffes & trompeufes qu'elles font, ont autant d'influence fur toute fa conduite à venir, que fi elles étoient juftes & véritables. Il a corrompu fon palais, & doit être refponfable à lui-même de la maladie & de la mort qui s'en enfuit. La loi éternelle & la nature des chofes ne doit pas être altérée pour être adaptée à fon choix mal réglé. Si l'abus qu'il a fait de cette liberté qu'il avoit d'examiner ce qui pourroit fervir réellement & véritablement à fon bonheur, le jette dans l'égarement, quelques mauvaifes conféquences qui en découlent, c'eft à fon propre choix qu'il faut en attribuer la caufe. Il avoit le pouvoir de fufpendre fa détermination : ce pouvoir lui avoit été donné afin qu'il pût examiner, prendre foin de fa propre félicité, & voir de ne pas fe trom-

Chap. XXI.

per ſoi-même : & il ne pouvoit juger qu'il valût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une ſi haute importance, & qui le touche de ſi près. Ce que nous avons dit juſqu'ici, peut encore nous faire voir la raiſon pourquoi les hommes ſe déterminent dans ce Monde à différentes choſes, & recherchent le bonheur par des chemins oppoſés. Mais comme ils ont conſtamment & ſérieuſement les mêmes penſées à l'égard du bonheur & de la miſere, il reſte toujours à examiner, d'*où vient que les hommes préférent ſouvent le pire à ce qui eſt meilleur*, & choiſiſſent ce qui, de leur propre aveu, les a rendus miſérables.

§. 57. Pour rendre raiſon de tous les chemins différens & oppoſés que les hommes prennent dans ce monde, quoique tous aſpirent également au bonheur, il faut conſidérer d'où naiſſent les diverſes *inquiétudes* qui déterminent la volonté au choix de chaque action volontaire.

Les Douleurs du Corps.

I. Quelques-unes proviennent de certaines cauſes qui ne ſont pas en notre puiſſance, comme ſont fort ſouvent les douleurs du corps, produites par l'indigence, la maladie, ou quelque force extérieure, comme la torture, &c. leſquelles agiſſant actuellement & d'une maniere violente ſur l'eſprit des hommes, forcent pour l'ordinaire leur volonté, les détournent du chemin de la vertu, les contraignent d'abandonner le parti de la piété & de la religion, & de renoncer à ce qu'ils

croyoient auparavant propre à les rendre heureux ; & cela, parce que tout homme ne tâche pas, ou n'est pas capable d'exciter en soi-même, par la contemplation d'un bien éloigné & à venir des desirs de ce bien qui soient assez puissant pour contrebalancer l'*inquiétude* que lui causent ces tourments corporels, & pour conserver sa volonté constamment fixée au choix des actions, qui conduisent au bonheur qui l'attend après cette vie. C'est de quoi le monde nous fournit une infinité d'exemples ; & l'on peut trouver dans tous les pays & dans tous les tems assez de preuves de cette commune observation. » Que le nécessité entraîne les hommes à des » actions honteuses », *Necessitas cogit ad turpia.* C'est pourquoi nous avons grand sujet de prier Dieu, * *Qu'il ne nous induise point en tentation.*

* *Matth.* VI. 13.

Les Desirs causés par de faux Jugemens.

II. Il y a d'autres *inquiétudes* qui procedent des desirs que nous avons d'un bien absent, lesquels desirs sont toujours proportionnés au jugement que nous formons de ce bien absent, de sorte que c'est de là qu'ils dépendent aussi bien que du goût que nous en concevons : deux considérations qui nous font tomber en divers égaremens, & toujours par notre propre faute.

Le Jugement présent que nous faisons du Bien ou du Mal est toujours droit.

§. 58. J'examinerai, en premier lieu, les faux jugemens que les hommes font du bien & du mal à venir, par où leurs desirs sont séduits : car pour ce qui est de la félicité & de la misere présente, lorsque la ré-

Chap. XXI.

flexion ne va pas plus loin, & que toutes conſéquences ſont entiérement miſes à quartier, l'*homme ne choiſit jamais mal.* Il connoît ce qui lui plaît le plus, & il s'y porte actuellement. Or les choſes conſidérées en tant qu'on en jouit actuellement, ſont ce qu'elles ſemblent être : dans ce cas, le bien apparent & réel n'eſt qu'une ſeule & même choſe. Car la douleur ou le plaiſir étant juſtement auſſi conſidérables qu'on les ſent, & pas davantage, le bien ou le mal préſent eſt réellement auſſi grand qu'il paroît. Et par-conſéquent, ſi chacune de nos actions étoit renfermée en elle-même, ſans traîner aucune conſéquence après elle, nous ne pourrions jamais nous méprendre dans le choix que nous ferions du bien; mais infailliblement, nous prendrions toujours le meilleur parti. Que dans le même tems la peine qui ſuit un honnête travail ſe préſentât à nous d'un côté, & de l'autre la néceſſité de mourir de faim & de froid, perſonne ne balanceroit à choiſir. Si l'on offroit tout à la fois à un homme le moyen de contenter quelque paſſion préſente, & la jouiſſance actuelle des délices du paradis, il n'auroit garde d héſiter le moins du monde, ou de ſe méprendre dans la détermination de ſon choix.

§. 59. Mais, parce que nos actions volontaires ne produiſent pas juſtement dans le tems de leur exécution tout le bonheur & toute la miſere qui en dépend; mais qu'elles ſont des cauſes antécedentes du bien & du

mal, qu'elles entraînent après elles & attirent sur nous après même qu'elles ont cessé d'exister : par cette raison nos desirs s'étendent au-delà du plaisir présent, & nous obligent à jeter les yeux sur le *Bien* absent, selon que nous le jugeons nécessaire pour faire ou pour augmenter notre bonheur. C'est cette opinion que nous avons de sa nécessité qui nous attire à lui ; & sans cela, un *bien* absent ne nous touche point. Car dans cette petite mesure de capacité que nous éprouvons en nous-mêmes, & à quoi nous sommes tous accoutumés, nous ne jouissons que d'un seul plaisir à la fois, qui tandis qu'il dure, suffit pour nous persuader que nous sommes heureux, si dans ce même tems nous sommes dégagés de toute *inquiétude.* C'est pourquoi tout bien qui est éloigné, ou même qui nous est actuellement offert, ne nous émeut point, parce que l'indolence, & la jouissance actuelle de quelqu'autre bien, suffisant à notre bonheur présent, nous ne nous soucions pas de courir le hasard du changement, par la raison qu'étant contens, nous nous croyons déjà heureux, ce qui suffit ; car qui est content, est heureux. Mais, dès-que quelque nouvelle *inquiétude* vient à la traverse, ce bonheur est interrompu, & nous voilà engagés de nouveau à courir après le bonheur.

§. 60. Parconséquent, une des grandes raisons pourquoi les hommes ne sont pas excités à desirer le plus grand bien absent,

Chap. XXI.

c'est ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils peuvent être heureux sans en jouir. Car tandis qu'ils sont préoccupés de cette pensée, les délices d'un état à venir ne les touchent point; ils ne s'en mettent pas fort en peine, & ne les desirent que foiblement. Et la volonté n'étant point déterminée par ces sortes de desirs, s'abandonne à la recherche des plaisirs plus prochains, uniquement appliquée à se délivrer de l'*inquiétude* que lui cause alors l'absence de ces plaisirs, ou l'envie de les posséder. Mais que ces choses se présentent à l'homme dans une autre point de vue; qu'il voie que la vertu & la religion sont nécessaires à son bonheur; qu'il jette les yeux sur cet état à venir qui doit être accompagné de bonheur ou de misere selon la sage dispensation de Dieu; & qu'il se représente ce juste Juge prêt *à rendre à chacun selon ses œuvres*, en donnant *la vie éternelle à ceux qui par leur persévérance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur & l'immortalité*, & en répandant *sur l'ame de tout homme qui fait le mal les effets de son indignation & de sa fureur, l'affliction & l'angoisse:* qu'un homme, dis-je, se forme une juste idée de ce différent état de bonheur ou de misere, destiné aux hommes après cette vie, selon qu'ils se seront conduits dans ce monde; dès-lors, les regles du bien ou du mal qui déterminent son choix, seront tout autres à son égard; car les plaisirs & les peines de ce monde ne peuvent avoir aucune proportion,

avec le bonheur éternel ou la misere extrême que l'ame doit souffrir après cette vie ; un tel homme ne réglera pas les actions qui sont en sa puissance, par rapport aux plaisirs passagers, ou à la douleur dont elles sont accompagnées ou suivies ici bas ; mais selon qu'elles peuvent contribuer à lui assurer la possession de cette parfaite & éternelle félicité qu'il attend après cette vie.

Idée plus particuliere des faux Jugemens des Hommes.

§. 61. Mais, pour rendre plus particuliérement raison de la misere où les hommes se précipitent souvent d'eux-mêmes, quoiqu'ils recherchent tous le bonheur avec une entiere sincérité, il faut considérer comment les choses viennent à être représentées à nos desirs sous des apparences trompeuses, ce qui vient du faux Jugement que nous portons de ces choses. Et pour voir jusqu'où cela s'étend, & quelles sont les causes de ces Jugemens, il faut se ressouvenir que les choses sont jugées bonnes ou mauvaises en deux sens.

Premiérement, *ce qui est proprement bon ou mauvais, n'est autre chose que le plaisir ou la douleur* : & en second lieu, comme ce qui est le propre objet de nos desirs, & qui est capable de toucher une créature douée de prévoyance, n'est pas seulement la satisfaction & la douleur présente, mais encore ce qui par son efficace ou par ses suites est propre à produire ces sentimens en nous, à une certaine distance de tems, *on considere aussi comme bonnes & mau-*

 vaises les choses qui sont suivies de plaisir & de douleur.

§. 62. Le faux jugement qui nous séduit, & qui détermine souvent la volonté au plus méchant parti, consiste à faire une mauvaise évaluation sur les diverses comparaisons du bien & du mal considérés dans les choses capables de nous causer du plaisir & de la douleur. Le *faux jugement* dont je parle en cet endroit, n'est-ce pas qu'un homme peut penser de la détermination d'un autre homme ; mais ce que chacun doit confesser en soi-même être déraisonnable. Car après avoir posé pour fondement indubitable, que tout Etre intelligent cherche réellement le bonheur, qui consiste dans la jouissance du plaisir sans aucun mélange considérable d'*inquiétude*, il est impossible que personne pût rendre volontairement sa condition malheureuse, ou négliger une chose qui feroit en son pouvoir & contribueroit à sa propre satisfaction & à l'accomplissement de son bonheur, s'il n'y étoit porté par un *faux jugement.* Je ne prétends point parler ici de ces sortes de méprises qui sont des suites d'une erreur invincible, & qui méritent à peine le nom de *faux jugement* : je ne parle que de ce faux jugement qui est tel par la propre confession que chaque homme en doit faire en lui-même.

I. Faux Jugement dans la

§. 63. Premiérement donc, pour ce qui est du plaisir & de la douleur que nous sentons

ſentons actuellement, l'ame ne ſe méprend jamais dans le jugement qu'elle fait du bien ou du mal réel, comme * nous avons déja dit : car ce qui eſt le plus grand plaiſir, ou la plus grande douleur, eſt juſtement tel qu'il paroît. Mais quoique la différence & les degrés du plaiſir préſent & de la douleur préſente ſoient ſi viſibles qu'on ne puiſſe s'y méprendre, cependant *lorſque nous comparons ce plaiſir ou cette douleur avec un plaiſir ou une douleur à venir*, & (c'eſt pour l'ordinaire ſur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté) *nous faiſons ſouvent de faux jugemens*, en ce que nous meſurons ces deux ſortes de plaiſirs & de douleurs par la différente diſtance où elles ſe trouvent à notre égard. Comme les objets qui ſont près de nous, paſſent aiſément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaſte circonférence qui ſont plus éloignés ; de même à l'égard des biens & des maux, le préſent prend ordinairement le deſſus ; & dans la comparaiſon ceux qui ſont éloignés, ont toujours du déſavantage. Ainſi, la plupart des hommes, ſemblables à des héritiers prodigues, ſont portés à croire qu'un petit bien préſent eſt préférable à de grands biens à venir ; deſorte que pour la poſſeſſion préſente de peu de choſe ils renoncent à un grand héritage qui ne pourroit leur manquer. Or, que ce ſoit-là un *faux Jugement*, chacun doit le reconnoî-

CHAP. XXI.

comparaiſon du préſent & de l'avenir.

* Voyez ci-deſſus, §. 58. pag. 230.

Chap. XXI.

tre, en quoique ce ſoit qu'il faſſe conſiſter ſon plaiſir, parce que ce qui eſt à venir, doit certainement devenir préſent un jour; & alors ayant le même avantage de proximité, il ſe fera voir dans ſa juſte grandeur & mettra en jour la prévention déraiſonnable de celui qui a jugé de ſon prix par des meſures inégales. Si dans le même moment qu'un homme prend un verre en main, (1) le plaiſir qu'il trouve à boire étoit accompagné de cette douleur de tête & de ces maux d'eſtomac qui ne manquent pas d'arriver à certaines gens, peu d'heures après qu'ils ont trop bu, je ne crois pas que jamais perſonne voulût à ces conditions goûter du vin du bout des levres, quelque plaiſir qu'il prît à en boire; & cependant, ce même homme ſe remplit tous les jours de cette dangereuſe liqueur, uniquement déterminé à choiſir le plus mauvais, par la ſeule illuſion que lui fait une petite différence de tems. Mais, ſi le plaiſir ou la douleur diminue ſi fort par le ſeul éloignement de peu d'heures, à combien plus forte raiſon une plus grande diſtance produira-t-elle le même effet dans l'eſprit d'un homme qui ne fait point, par un juſte examen de la choſe même, ce que le tems

(1) Voici comment *Montagne* a exprimé la même choſe. *Si la douleur de teſte*, dit-il, *venoit avant l'yvreſſe, nous nous garderions de trop boire: mais la volupté, pour nous tromper, marche devant & nous cache ſa ſuite.* Eſſais, Tom. I. Liv. I. *Chap.* XXXVIII. p. 449. Edit de la *Haye* 1727.

l'obligera de faire en la lui mettant actuellement devant les yeux, c'est-à-dire, qui ne la considere pas comme présente pour en connoître au juste les véritables dimensions? C'est ainsi que nous nous trompons ordinairement nous-mêmes, par rapport au plaisir & à la douleur considérés en eux-mêmes, ou par rapport aux véritables degrés de bonheur ou de misere que les choses sont capables de produire; car ce qui est à venir perdant sa juste proportion à notre égard, nous préférons le présent comme plus considérable. Je ne parle point ici de ce *faux Jugement* par lequel ce qui est absent n'est pas seulement diminué, mais tout-à-fait anéanti dans l'esprit des hommes, quand ils jouissent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le présent, & s'en mettent en possession, concluant faussement qu'il n'en arrivera aucun mal; car cela n'est pas fondé sur la comparaison qu'on peut faire de la grandeur d'un bien & d'un mal à venir, de quoi nous parlons présentement, mais sur une autre espece de *faux Jugement* qui regarde le bien ou le mal considérés comme la cause & l'occasion du plaisir & de la douleur qui en doit provenir.

Quelles en sont les causes.

§. 64. C'est, ce me semble, *la foible & étroite capacité de notre esprit qui est la cause des faux Jugemens que nous faisons en comparant le plaisir présent ou la douleur présente avec un plaisir ou une dou-*

Chap. XXI. *leur à venir.* Neus ne ſaurions bien jouir de deux plaiſirs à la fois ; & moins encore pouvons-nous guere jouir d'un plaiſir dans le tems que nous ſommes obſédés par la douleur. Le plaiſir préſent, s'il n'eſt extrêmement foible juſqu'à n'être preſque rien du tout, remplit l'étroite capacité de notre ame ; & par-là s'empare de tout notre eſprit, en ſorte qu'il y laiſſe à peine aucune penſée de choſes abſentes. Ou ſi parmi nos plaiſirs il s'en trouve quelques-uns qui ne nous frappent point aſſez vivement pour nous détourner de la conſidération des choſes éloignées, nous avons pourtant une telle averſion pour la douleur, qu'une petite douleur éteint tous nos plaiſirs. Un peu d'amertume mêlée dans la coupe, nous empêche d'en goûter la douceur ; & de-là vient que nous deſirons à quelque prix que ce ſoit d'être délivrés du mal préſent, que nous ſommes portés à croire plus rude que tout autre mal abſent, parce qu'au milieu de la douleur qui nous preſſe actuellement, nous ne nous trouvons capables d'aucun degré de bonheur. Les plaintes qu'on entend faire tous les jours aux hommes, en ſont une bonne preuve ; car le mal que chacun ſent actuellement, eſt toujours le plus rude de tous, témoin ces cris qu'on entend ſortir ordinairement de la bouche de ceux qui ſouffrent : *Ah ! toute autre douleur plutôt que celle-ci : Rien ne peut être plus inſupportable que ce que j'endure préſentement.* C'eſt pour

cela que nous employons tous nos efforts & toutes nos penſées à nous délivrer avant toutes choſes du *mal préſent*, conſidérant cette délivrance comme la premiere condition abſolument néceſſaire pour nous rendre heureux, quoi qu'il en puiſſe arriver. Dans le fort de la paſſion, nous nous figurons que rien ne peut ſurpaſſer ou preſqu'égaler l'*inquiétude* qui nous preſſe ſi violemment. Et parce que l'abſtinence d'un plaiſir préſent qui s'offre à nous, eſt une douleur, & qui même eſt ſouvent très-aigüe, à cauſe de la violence du deſir qui eſt enflammé par la proximité & par les attraits de l'objet; il ne faut pas s'étonner qu'un tel ſentiment agiſſe de la même maniere que la douleur; qu'il diminue dans notre eſprit l'idée de ce qui eſt à venir, & que par conſéquent il nous force, pour ainſi dire, à l'embraſſer aveuglément.

§. 65. Ajoutez à cela, qu'un bien abſent, ou ce qui eſt la même choſe, un plaiſir à venir, & ſur-tout, s'il eſt d'une eſpece de plaiſirs qui nous ſoient inconnus, eſt rarement capable de contrebalancer une *inquiétude* cauſée par une douleur, ou un deſir actuellement préſent. Car la grandeur de ce plaiſir ne pouvant s'étendre au-delà du goût qu'on en recevra réellement quand on en aura la jouiſſance, les hommes ont aſſez de penchant à diminuer ce plaiſir à venir, pour lui faire céder la place à quelque deſir préſent, & à conclure en eux-mêmes, que quand on en viendroit à l'épreuve, il ne ré-

Chap. XXI.

pondroit peut-être pas à l'idée qu'on en donne, ni à l'opinionqu'on en a généralement, ayant souvent trouvé par leur propre expérience que non-seulement les plaisirs que d'autres ont exalté, leur ont paru fort insipides, mais que ce qui leur a causé à eux-mêmes beaucoup de plaisir dans un tems, les a choqués & leur a déplu dans un autre; & qu'ainsi ils ne voient rien dans ce bien à venir pourquoi ils devroient renoncer à un plaisir qui s'offre actuellement à eux. Mais que cette maniere de juger soit déraisonnable, étant appliquée au bonheur que Dieu nous promet après cette vie, c'est ce qu'ils ne sauroient s'empêcher de reconnoître, à moins qu'ils ne disent que Dieu ne sauroit rendre heureux ceux qu'il a dessein de rendre tels effectivement. Car comme c'est-là ce qu'il se propose en les mettant dans l'état du bonheur, il faut nécessairement que cet état convienne à chacun de ceux qui y auront part; de sorte que supposé que leurs goûts soient là aussi différens qu'ils sont ici-bas, cette Manne céleste conviendra au palais de chacun d'eux. En voilà assez sur le sujet des *Faux Jugemens* que nous faisons du plaisir & de la douleur, à les considérer comme présens & à venir, lorsque les comparant ensemble, on regarde ce qui est absent comme à venir.

II. Faux Jugemens qu'on fait du Bien ou du Mal,

§. 66. Pour ce qui est, *en second lieu*, des choses bonnes ou mauvaises *dans leurs conséquences*, & par l'*aptitude* qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal à l'avenir,

nous en jugeons faussement en différentes manieres.

considérés dans leurs conséquences.

1. Lorsque nous jugeons que ces choses ne sont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles le sont effectivement.

2. Lorsque nous jugeons que bien, que les conséquences en soient fort importantes, elles ne sont pourtant pas si certaines que le contraire ne puisse arriver, ou du moins qu'on ne puisse en éviter l'effet d'une maniere ou d'autre; comme par industrie, par adresse, par un changement de conduite, par la repentance, &c. Il seroit aisé de montrer en détail que ce sont-là tout autant de Jugemens déraisonnables, si je les voulois examiner au long un par un; mais je me contenterai de remarquer en général, que c'est agir directement contre la raison que de hasarder un plus grand bien pour un plus petit, sur des conjectures incertaines, & avant que d'être entré dans un juste examen, proportionné à l'importance de la chose, & à l'intérêt que nous avons de ne pas nous méprendre. C'est, à mon avis, ce que chacun est obligé d'avouer, & sur-tout, s'il considere les causes ordinaires de ce *faux Jugement*, dont voici quelques-unes.

Quelles sont les causes de cette espece de faux Jugement.

§. 67. I. Premiérement, l'*Ignorance*; car celui qui juge sans s'instruire autant qu'il en est capable, ne peut s'exempter de mal juger.

II. La seconde est l'*Inadvertence*. Lorsqu'un homme ne fait aucune réflexion sur

Chap. XXI.

cela même dont il eſt inſtruit, c'eſt une ignorance affectée & préſente qui ſéduit le Jugement autant que l'autre. Juger, c'eſt, pour ainſi dire, balancer un compte, & déterminer de quel côté eſt la différence. Si donc on aſſemble confuſément & à la hâte l'un des côtés, & qu'on laiſſe échapper par négligence pluſieurs ſommes qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de *faux Jugemens* qu'une parfaite ignorance. Or la cauſe la plus ordinaire de ce défaut, c'eſt la force prédominante de quelque ſentiment préſent de plaiſir ou de douleur, augmentée par notre nature foible & paſſionnée, ſur qui le préſent fait de ſi fortes impreſſions. L'entendement & la raiſon nous ont été donnés pour arrêter cette précipitation, ſi nous en voulons faire un bon uſage, en conſidérant les choſes en elles-mêmes, & jugeant alors ſur ce que nous aurons vu. L'entendement ſans liberté ne feroit d'aucun uſage, & la liberté ſans l'entendement (ſuppoſé que cela pût être) ne ſignifieroit rien. Si un homme voit ce qui peut lui faire du bien ou du mal, ce qui peut le rendre heureux ou malheureux, mais que du reſte il ne ſoit pas capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un ou s'éloigner de l'autre, en eſt-il mieux pour avoir l'uſage de la vue? Et celui qui a la liberté de courir çà & là dans une parfaite obſcurité, ne retire pas plus d'avantage de cette eſpece de liberté, que s'il étoit balotté au gré

du vent comme ces bouteilles qui se forment sur la surface de l'eau. Si l'on est entraîné par une impulsion aveugle; que l'impulsion vienne de dedans ou de dehors, la différence n'est pas fort grande. Ainsi, le premier & le plus grand usage de la liberté consiste à réprimer ces précipitations aveugles, & sa principale occupation doit être de s'arrêter, d'ouvrir les yeux, de regarder autour de soi, & de pénétrer dans les conséquences de ce qu'on va faire, autant que l'importance de la matiere le requiert. Je n'entrerai point ici dans un plus grand examen pour faire voir combien la paresse, la négligence, la passion, l'emportement, le poids de la coutume ou des habitudes qu'on a contractées, contribuent ordinairement à produire ces faux Jugemens. Je me contenterai d'ajouter un autre faux Jugement dont je crois qu'il est nécessaire de parler, parce qu'on n'y fait peut-être pas beaucoup de réflexion, quoiqu'il ait une grande influence sur la conduite des hommes.

Nous Jugeons mal de ce qui est nécessaire à notre Bonheur.

§. 68. Tous les hommes desirent d'être heureux, cela est incontestable : mais, comme nous avons déjà remarqué, lorsqu'ils sont exempts de douleur, ils sont sujets à prendre le premier plaisir qui leur vient sous la main, ou que la coutume leur a rendu agréable, & à en rester satisfaits : de sorte qu'étant heureux, jusqu'à ce que quelque nouveau desir les rendant *inquiets* vienne troubler cette félicité, & leur faire sentir qu'ils ne sont point heureux, ils ne regardent pas plus

loin, leur volonté ne se trouvant déterminée à aucune action qui les porte à la recherche de quelqu'autre bien connu ou apparent. Comme nous sommes convaincus par expérience, que nous ne saurions jouir de toute sorte de biens, mais que la possession de l'un exclut la jouissance de l'autre, nous ne fixons point nos desirs sur chaque bien qui paroît le plus excellent, à moins que nous ne le jugions nécessaire à notre bonheur; de sorte que, si nous croyons pouvoir être heureux sans en jouir, il ne nous touche point. C'est encore-là une occasion aux hommes de mal juger lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur ce qui l'est effectivement : Erreur qui nous séduit, & par rapport au choix du bien que nous avons en vue, & fort souvent part rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorsque c'est un bien éloigné. Mais de quelque maniere que nous nous trompions, soit en mettant notre bonheur où dans le fond il ne sauroit consister, soit en négligeant d'employer les moyens nécessaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvoient servir de rien; il est hors de doute que quiconque manque son principal but, qui est sa propre félicité, doit reconnoître qu'il n'a pas jugé droitement. Ce qui contribue à cette erreur, c'est le désagrément, réel ou supposé, des actions qui conduisent au bonheur : car les hommes s'imaginent qu'il est si fort contre l'ordre de se rendre malheureux soi-même

pour parvenir au bonheur, qu'ils ont beaucoup de peine à s'y résoudre.

Nous pouvons changer l'agrément ou le désagrément que nous trouvons dans les choses.

§. 69. Ainsi, la derniere chose qui reste à examiner sur cette matiere c'est, *s'il est au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le désagrément qui accompagne quelque action particuliere*; & il est visible qu'on peut le faire en plusieurs rencontres. Les hommes peuvent & doivent corriger leur palais, & se faire du goût pour des choses qui ne lui conviennent point, ou qu'ils supposent ne lui pas convenir. Le goût de l'ame n'est pas moins divers que celui du corps, & l'on peut y faire des changemens tout aussi bien qu'à ce dernier. C'est une erreur de s'imaginer, que les hommes ne sauroient changer leurs inclinations jusqu'à trouver du plaisir dans des actions pour lesquelles ils ont du dégoût & de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas un juste examen de la chose produira ce changement; & dans la plupart, la pratique, l'application & la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait oui dire que le pain ou le tabac sont utiles à la santé, on peut en négliger l'usage à cause de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choses; mais la raison & la réflexion venant à nous les rendre recommandables, on commence à en faire l'épreuve; & l'usage ou la coutume nous les fait trouver agréables. Il est certain qu'il en est de même à l'égard de la vertu. Les actions sont agréables ou désa-

gréables, considérées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver à une fin plus excellente & plus desirable. Qu'un homme mange d'une viande bien assaisonnée & tout-à-fait à son goût, son ame peut être touchée du plaisir même qu'il trouve en mangeant, sans avoir égard à aucune autre fin; mais la considération du plaisir que donne la santé & la force du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajouter un nouveau goût, capable de nous faire avaler une potion fort désagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins agréable que par la considération de la fin qu'on se propose, & par la persuasion plus ou moins forte où l'on est, que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaison nécessaire avec elle. Pour ce qui est du plaisir qui se trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'usage & par la pratique. En effet l'expérience nous rend souvent agréable ce que nous regardions de loin avec aversion, & nous fait aimer, par la répétition des mêmes actes, ce qui peut-être nous avoit déplu au premier essai. Les habitudes sont de puissans charmes, & attachent un si grand plaisir à ce que nous nous accoutumons de faire, que nous ne saurions nous en abstenir, ou du moins omettre sans *inquiétude* les actions qu'une pratique habituelle nous a rendues propres & familieres, & par même moyen recommandables. Quoique cela soit de la derniere évidence, & que chacun soit con-

vaincu par sa propre expérience, qu'il en peut venir là, c'est néanmoins un devoir que les hommes négligent si fort dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur, qu'on regardera peut-être comme un paradoxe si je dis, que les hommes peuvent faire que des choses ou des actions leur soient plus ou moins agréables, & par-là remédier à cette disposition d'esprit, à laquelle on peut justement attribuer une grande partie de leurs égaremens. La mode & les opinions communément reçues ayant une fois établi de fausses notions dans le monde, & l'éducation & la coutume ayant formé de mauvaises habitudes, on perd enfin l'idée du juste prix des choses, & le goût des hommes se corromp entiérement. Il faudroit donc prendre la peine de rectifier ce goût & de contracter des habitudes opposées qui pussent changer nos plaisirs, & nous faire aimer ce qui est nécessaire, ou qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avouer que c'est-là ce qu'il peut faire ; & quand un jour ayant perdu le bonheur, il se verra en proie à la misere, il confessera qu'il a eu tort de le négliger, & se condamnera lui-même pour cela. Je demande à chacun en particulier s'il ne lui est pas souvent arrivé de se reconnoître coupable à cet égard.

Préférer le Vice à la Vertu, c'est visiblement mal juger.

§. 70. Je ne m'étendrai pas présentement davantage sur les *faux Jugemens* des hommes, ni sur leur négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir ; deux grandes sources des

Chap. XXI.

égaremens où ils se précipitent malheureusement eux-mêmes. Cet examen pourroit fournir la matiere d'un volume ; & ce n'est pas mon affaire d'entrer dans une telle discussion. Mais quelque fausses que soient les notions des hommes, ou quelque honteuse que soit leur négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir ; & de quelque maniere que ces fausses notions & cette négligence contribuent à les mettre hors du chemin du bonheur, & à leur faire prendre toutes ces différente routes où nous les voyons engagés, il est pourtant certain que la morale établie sur ses véritables fondemens ne peut que déterminer à la vertu le choix de quiconque voudra prendre la peine d'examiner ses propres actions : & celui qui n'est pas raisonnable jusqu'à se faire une affaire de réfléchir sérieusement sur un bonheur & un malheur infini, qui peut arriver après cette vie, doit se condamner lui-même, comme ne faisant pas l'usage qu'il doit de son entendement. Les récompenses & les peines d'une autre vie que Dieu a établies pour donner plus de force à ses loix, sont d'une assez grande importance pour déterminer notre choix, contre tous les biens ou tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne considere le bonheur ou le malheur à venir que comme possible ; de quoi personne ne peut douter. Quiconque dis-je, conviendra qu'un bonheur excellent & infini est une suite possible de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, & un état opposé

à la récompense possible d'une conduite déréglée, un tel homme doit nécessairement avouer qu'il juge très-mal, s'il ne conclut pas de là, qu'une bonne vie jointe à l'espérance d'une éternelle félicité qui peut arriver, est préférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte d'une misere affreuse dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé, ou pour le moins, de l'épouventable & incertaine espérance d'être annihilé. Tout cela est de la derniere évidence, supposé même que les gens de bien n'eussent que des maux à essuyer dans ce monde, & que les mechans y jouissent d'une perpétuelle félicité, ce qui pour l'ordinaire prend un tour si opposé que les méchans n'ont pas grand sujet de se glorifier de la différence de leur état, par rapport même aux biens dont ils jouissent actuellement, ou plutôt qu'à bien considérer toutes choses, ils sont à mon avis, les plus mal partagés, même dans cette vie. Mais, lorsqu'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misere, si le pis qui puisse arriver à l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus grand avantage que le méchant puisse obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juste, qui est l'homme qui peut en courir le hasard, s'il n'a tout-à-fait perdu l'esprit? Qui pourroit, dis-je, être assez fou pour résoudre en soi-même de s'exposer à un danger possible d'être infiniment malheureux, en sorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient

à échapper à ce danger ? L'homme de bien, au contraire, haſarde le néant contre un bonheur infini dont il doit jouir au cas que le ſuccès ſuive ſon attente. Si ſon eſpérance ſe trouve bien fondée, il eſt éternellement heureux ; & s'il ſe trompe, il n'eſt pas malheureux, il ne ſent rien. D'un autre côté, ſi le méchant a raiſon, il n'eſt pas heureux, & s'il ſe trompe, il eſt infiniment miſérable. N'eſt-ce pas un des plus viſibles déréglemens d'eſprit où les hommes puiſſent tomber, que de ne pas voir du premier coup d'œil quel parti doit être préféré dans cette rencontre ? J'ai évité de rien dire de la certitude ou de la probabilité d'un état à venir ; parce que je n'ai d'autre deſſein en cet endroit que de montrer le faux Jugement dont chacun doit ſe reconnoître coupable ſelon ſes propres principes, quels qu'ils puiſſent être, lorſque pour quelque conſidération que ce ſoit il s'abandonne aux courtes voluptés d'une vie déréglée, dans le tems qu'il ſait d'une maniere à n'en pouvoir douter, qu'une vie après celle-ci eſt, tout au moins, une choſe poſſible.

§. 71. Pour conclure cette diſcuſſion ſur la liberté de l'homme, je ne puis m'empêcher de dire, que la premiere fois que ce livre vit le jour, je commençai à craindre qu'il n'y eût quelque mépriſe dans ce Chapitre tel qu'il étoit alors. Un de mes amis eut la même penſée après la publication de l'ouvrage, quoiqu'il ne pût m'in-

diquer précisément ce qui lui étoit suspect. C'est ce qui m'obligea à revoir ce Chapitre avec plus d'exactitude ; & ayant jeté par hasard les yeux sur une méprise presque'imperceptible que j'avois faite en mettant un mot pour un autre, ce qui ne sembloit être d'aucune conséquence, cette découverte me donna les nouvelles ouvertures que je soumets présentement au jugement des savans, & dont voici l'abrégé. La *liberé* est une puissance d'agir ou de ne pas agir, selon que notre esprit se détermine à l'un ou à l'autre. Le pouvoir de diriger les *facultés opératives*, au mouvement, au repos, dans les cas particuliers, c'est ce que nous appellons la *volonté.* Ce qui dans le cours de nos actions volontaires détermine la *volonté* à quelque changement d'opération, est quelque *inquiétude* présente, qui consiste dans le *desir* ou qui du moins en est toujours accompagnée. Le *desir* est toujours excité par le mal, en vue de le fuir ; parce qu'une totale exemption de douleur fait toujours une partie nécessaire de notre félicité. Mais chaque *bien*, ni même chaque *bien plus excellent* n'émeut pas constamment le desir, parce qu'il peut ne pas faire, ou n'être pas considéré comme faisant une partie nécessaire de notre bonheur ; car tout ce que nous desirons c'est uniquement d'être heureux. Mais, quoique ce desir général d'être heureux agisse constamment & invariablement dans l'homme,

Chap. XXI.

nous pouvons suspendre la satisfaction de chaque desir particulier, & empêcher qu'il ne détermine la volonté à faire quoique ce soit qui tende à cette satisfaction, jusqu'à ce que nous ayons examiné mûrement, si le bien particulier qui se montre à nous & que nous desirons dans ce tems-là fait partie de notre bonheur réel, ou bien s'il y est contraire, ou non. Le résultat de notre jugement en conséquence de cet examen, c'est ce qui, pour ainsi dire, détermine en dernier ressort l'homme, qui ne sauroit être *libre* si sa volonté étoit déterminée par autre chose que par son propre *desir* guidé par son propre jugement.

Je sais que certaines gens font consister la liberté dans une certaine indifférence de l'homme, antécédente à la détermination de sa *volonté.* Je souhaiterois que ceux qui font tant de fond sur cette *indifférence antécédente*, comme ils parlent, nous eussent dit, nettement si cette indifférence qu'ils supposent, précede la connoissance & le jugement de l'entendement, aussi bien que la détermination de la volonté; car il est bien mal-aisé de la placer entre ces deux termes, je veux dire immédiatement après le jugement de l'entendement & avant la détermination de la volonté, parce que la détermination de la volonté suit immédiatement le jugement de l'entendement: & d'ailleurs, placer la liberté dans une indifférence qui précede la pensée & le jugement de l'en-

tendement, c'eſt ce me ſemble, faire conſiſter la liberté dans un état de ténebres où l'on ne peut ni voir, ni dire ce que c'eſt: c'eſt du moins la placer dans un ſujet incapable de liberté, nul Agent n'étant jugé capable de liberté qu'en conſéquence de la penſée & du jugement qu'on reconnoît en lui. Comme je ne ſuis pas délicat en fait d'expreſſions, je conſens à dire avec ceux qui aiment à parler ainſi, que la liberté conſiſte dans une indifférence qui reſte après le jugement de l'entendement, & même après la détermination de la volonté : ce qui n'eſt pas une indifférence de l'homme; (car après que l'homme a une fois jugé ce qu'il eſt meilleur de faire ou de ne pas faire, il n'eſt plus indifférent) mais une indifférence des puiſſances actives ou opératives de l'homme, leſquelles demeurant tout autant capables d'agir ou de ne pas agir, après qu'avant la détermination de la volonté, ſont dans un état qu'on peut appeller indifférence, ſi l'on veut, & auſſi loin que cette indifférence s'étend ; juſques là l'homme eſt libre, & non au-delà. Par exemple, j'ai la puiſſance de mouvoir ma main, ou de la laiſſer en repos : cette faculté opérative eſt indifférente au mouvement & au repos de ma main ; je ſuis libre à cet égard. Ma volonté vient-elle à déterminer cette puiſſance opérative au repos, je ſuis encore libre, parce que l'indifférence de cette puiſſance opérative qui

Chap. XXI. est en moi d'agir ou de ne pas agir reste encore ; la puissance de mouvoir ma main, n'étant nullement diminuée par la détermination de ma volonté qui à présent ordonne le repos. L'indifférence de cette puissance à agir ou à ne pas agir, est toute telle qu'elle étoit auparavant, comme il paroîtra, si la volonté veut en faire l'épreuve en ordonnant le contraire. Mais, si pendant le tems que ma main est en repos, elle vient à être saisie d'une soudaine paralysie, l'indifférence de cette puissance opérative est détruite, & ma liberté avec elle ; je n'ai plus de liberté à cet égard, mais je suis dans la nécessité de laisser ma main en repos. D'un autre côté si ma main est mise en mouvement par une convulsion, l'indifférence de cette faculté opérative s'évanouit ; & en ce cas-là ma liberté est détruite, parce que je suis dans la nécessité de laisser mouvoir ma main. J'ai ajouté ceci pour faire voir dans quelle sorte d'indifférence il me paroît que la liberté consiste précisément, & qu'elle ne peut consister dans aucune autre, réelle ou imaginaire.

§. 72 Il est d'une si grande importance d'avoir de véritables notions sur la nature & l'étendue de la *liberté*, que j'espere qu'on me pardonnera cette digression où m'a engagé le desir d'éclaircir une matiere si abstruse. Les idées de *volonté*, de *volition*, de *liberté* & de *nécessité* se pré-

ſentoient naturellement dans ce Chapitre de la *puiſſance.* J'expoſai mes penſées ſur toutes ces choſes dans la premiere édition de cet ouvrage, ſuivant les lumieres que j'avois alors ; mais en qualité d'amateur ſincere de la vérité qui n'adore nullement ſes propres conceptions, j'avoue que j'ai fait quelque changement dans mon opinion, croyant y être ſuffiſamment autoriſé par des raiſons que j'ai découvertes depuis la premiere publication de ce livre. Dans ce que j'écrivis d'abord, je ſuivis avec une entiere indifférence, la vérité, où je croyois qu'elle me conduiſoit. Mais, comme je ne ſuis pas aſſez vain pour prétendre à l'infaillibilité, ni ſi entêté d'un faux honneur que je veuille cacher mes fautes de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même deſſein de ſuivre ſincérement la vérité, ce qu'une recherche plus exacte m'a fait connoître. Il pourra bien arriver que certaines gens croiront mes premieres penſées plus juſtes ; que d'autres, comme j'en ai déjà trouvé, approuveront les dernieres ; & que quelques-uns ne trouveront ni les unes ni les autres à leur gré. Je ne ferai nullement ſurpris d'une telle diverſité de ſentimens ; parce que c'eſt une choſe aſſez rare parmi les hommes que de raiſonner ſans aucune prévention ſur des points controverſés ; & que d'ailleurs il n'eſt pas fort aiſé de faire des déductions exactes dans des ſujets abſtraits, & ſur-tout

Chap. XXI. lorsqu'elles sont de quelque étendue. C'est pourquoi je me croirai fort redevable à quiconque voudra prendre la peine d'éclaircir sincérement les difficultés qui peuvent rester dans cette matiere de la liberté, soit en raisonnant sur les fondemens que je viens de poser, ou sur quelqu'autre que ce soit. Du reste, avant que de finir ce Chapitre, je crois que, pour avoir des idées plus distinctes de la *puissance*, il ne sera ni hors de propos, ni inutile de prendre une plus exacte connoissance de ce qu'on nomme *action*. J'ai déjà dit * au commencement de ce Chapitre, qu'il n'y a que deux sortes d'*actions* dont nous ayons l'idée, savoir le mouvement & la pensée. Or, quoiqu'on donne à ces deux choses le nom d'*action*, & qu'on les considere comme telles, on trouvera pourtant, à les considérer de près, que cette qualité ne leur convient pas toujours parfaitement. Et, si je ne me trompe, il y a des exemples de ces deux especes de choses, qu'on reconnoîtra, après les avoir examinées exactement, pour des *passions* plutôt que pour des *actions*, & parconséquent, pour de simples effets de puissances passives dans des sujets qui pourtant passent à l'occasion pour véritables agents. Car dans ces exemples, la substance en qui se trouve le mouvement ou la pensée, reçoit purement de dehors l'impression par où l'action lui est communiquée, & ainsi, elle n'agit que par la seule capacité qu'elle a de re-

* §. 4.

cevoir une telle impreſſion de la part de quelqu'agent extérieur ; de ſorte qu'en ce cas-là, la *puiſſance* n'eſt pas proprement dans le ſujet une puiſſance active, mais une pure capacité paſſive. Quelquefois, la ſubſtance ou l'agent ſe met en action par ſa propre puiſſance, & c'eſt-là proprement une *puiſſance active.* On appelle *action* toute modification qui ſe trouve dans une ſubſtance, par laquelle modification cette ſubſtance produit quelque effet ; par exemple, qu'une ſubſtance ſolide agiſſe par le moyen du mouvement ſur les idées ſenſibles de quelqu'autre ſubſtance, ou y cauſe quelque altération, nous donnons à cette modification du mouvement le nom d'*action.* Cependant, à bien conſidérer la choſe, ce mouvement n'eſt dans cette ſubſtance ſolide qu'une ſimple paſſion, ſi elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Et parconſéquent, la *puiſſance active* de mouvoir ne ſe trouve dans aucune ſubſtance, qui étant en repos ne ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelqu'autre ſubſtance. De même, à l'égard de la *penſée*, la puiſſance de recevoir des idées ou des penſées par l'opération de quelque ſubſtance extérieure, s'appelle *puiſſance* de penſer ; mais ce n'eſt dans le fond qu'une *puiſſance paſſive*, ou une ſimple capacité. Mais le pouvoir que nous avons de rappeller, quand nous voulons, des idées abſentes, & de comparer enſemble celles que nous jugeons à propos, eſt véritable-

ment un *pouvoir actif.* Cette réflexion peut nous empêcher de tomber, à l'égard de ce qu'on nomme *puissance* & *action*, dans des erreurs où la Grammaire & le tour ordinaire des Langues peuvent nous engager facilement; parce que ce qui est signifié par les verbes que les Grammairiens nomment *actifs*, ne signifie pas toujours l'*action*: Par exemple, ces propositions: *Je vois la lune* ou *une étoile*, *je sens la chaleur du soleil*, quoiqu'exprimées par un verbe actif, ne signifient en moi aucune action par où j'opere sur ces substances, mais seulement la reception des idées de lumiere, de rondeur & de chaleur, en quoi je ne suis point actif, mais purement passif; de sorte que, posé l'état où sont mes yeux ou mon corps, je ne saurois éviter de recevoir ces idées. Mais, lorsque je tourne mes yeux d'un autre côté, ou que j'éloigne mon corps des rayons du soleil, je suis proprement actif, parce què par mon propre choix, & par une puissance que j'ai en moi-même, je me donne ce mouvement-là; & une telle action est la production d'une *puissance active.*

§. 73. Jusqu'ici j'ai exposé comme dans un petit tableau nos idées originales d'où toutes les autres viennent, & dont elles sont composées. De sorte que, si l'on vouloit examiner ces dernieres en philosophe, & voir qu'elles en sont les causes & la matiere, je crois qu'on pourroit les réduire à

à ce petit nombre d'*idées primitives* & *originales*, savoir.

L'*étendue*.

La *solidité*.

La *mobilité*, ou la puissance d'être mu : Idées que nous recevons du corps par le moyen des sens.

La *perceptivité*, ou la puissance d'appercevoir ou de penser.

La *motivité*, ou la puissance de mouvoir. (Qu'on me permette (1) de me servir de ces deux mots nouveaux, de peur qu'on ne prît mal ma pensée si j'employois les termes usités qui sont équivoques dans cette rencontre.)

Ces deux dernieres idées nous viennent dans l'esprit par voie de *réflexion*. Si nous leur joignons.

L'*existence*,

La *durée*,

& le *nombre*,

qui nous viennent par les deux voies de sensation & de réflexion, nous aurons peut-être toutes les idées originales d'où dépen-

(1) Si M. *Locke* s'excuse à ses Lecteurs de ce qu'il emploie ces deux mots, je dois le faire à plus forte raison, parce que la Langue Françoise permet beaucoup moins que l'Angloise qu'on fabrique de nouveaux termes. Mais dans un Ouvrage de pur raisonnement, comme celui-ci, rempli de disquisitions si fines & si abstraites, l'on ne peut éviter de faire des mots, pour pouvoir exprimer de nouvelles idées. Nos plus grands puristes conviendront sans doute que dans un tel cas c'est une liberté qu'on doit prendre, sans craindre de choquer leur délicatesse.

Chap. XXI.

dent toutes les autres. Car par ces idées-là, nous pourrions expliquer, si je ne me trompe, la nature des couleurs, des sons, des goûts, des odeurs & de toutes les autres idées que nous avons, si nos facultés étoient assez subtiles pour appercevoir les différentes modifications d'étendue, & les divers mouvemens des petits corps qui produisent en nous toutes ces différentes sensations. Mais comme je me propose dans cet ouvrage d'examiner quelle est la connoissance que l'esprit humain a des choses par le moyen des idées qu'il en reçoit, selon que Dieu l'en a rendu capable, & comment il vient à acquérir cette connoissance, plutôt que de rechercher les causes de ces idées & la maniere dont elles sont produites; je ne m'engagerai point à considérer en physicien la forme particuliere des corps, & la configuration des parties, par où ils ont le pouvoir de produire en nous les idées de leurs qualités sensibles. Il suffit, pour mon dessein, que j'observe, par exemple, que l'*or* ou le *saffran* ont la puissance de produire en nous l'idée du *jaune*, & la *neige* ou le *lait* celle du *blanc*, idée que nous pouvons avoir seulement par le moyen de la vue, sans que je m'amuse à examiner la contexture des parties de ces corps; non plus que les figures particulieres ou les mouvemens des particules qui sont réfléchies de leur surface pour causer en nous ces sensations particulieres; quoi-

qu'au fond, si non contens de considérer purement & simplement les idées que nous trouvons en nous-mêmes, nous voulons en rechercher les causes, nous ne puissions concevoir qu'il y ait dans les objets sensibles aucune autre chose par où ils produisent différentes idées en nous, que la différente grosseur, figure, nombre, contexture & mouvement de leurs parties insensibles.



CHAPITRE XXII.

Des Modes Mixtes.

Chap. XXII. Ce que c'est que les *Modes Mixtes*.

§. 1. APRÈS avoir traité des *modes simples* dans les Chapitres précédens, & donné divers exemples de quelques-uns des plus considérables, pour faire voir ce qu'ils sont, & comment nous venons à les acquérir, il nous faut examiner ensuite les *modes* que nous appellons *mixtes*, comme sont les idées complexes que nous désignons par les noms d'*obligation*, d'*amitié*, de *mensonge*, &c. qui ne sont que diverses combinaisons d'*idées simples* de différentes especes. Je leur ai donné le nom de *modes mixtes*, pour les distinguer des *modes* plus simples, qui ne sont composés que d'idées simples de la même espece. Et d'ailleurs, comme ces modes mixtes sont de certaines

combinaisons d'idées simples, qu'on ne regarde pas comme des marques caractéristiques d'aucun être qui ait une existence fixe, mais comme des idées détachées & indépendantes, que l'esprit joint ensemble, elles sont par-là distinguées des idées complexes des substances.

Ils sont formés par l'Esprit.

§. 2. L'expérience nous montre évidemment, que l'esprit est purement passif à l'égard de ses idées simples, & qu il les reçoit toutes de l'existence & des opérations des choses, selon que la sensation ou la réflexion les lui présente, sans qu'il soit capable d'en former aucune de lui-même. Mais, si nous examinons avec attention les idées que j'appelle *modes mixtes* & dont nous parlons présentement, nous trouverons qu'elles ont une autre origine. En effet, l'esprit agit souvent par lui-même en faisant ces différentes combinaisons; car ayant une fois reçu des idées simples, il peut les joindre & combiner en diverses manieres, & faire par-là différentes idées complexes, sans considérer si elles existent ainsi réunies dans la nature. Et delà vient, à mon avis, qu'on donne à ces sortes d'idées le nom de *notion*; comme si leur origine & leur continuelle existence étoient plutôt fondées sur les pensées des hommes que sur la nature même des choses, & qu'il suffit, pour former ces idées-là, que l'esprit joignît ensemble leurs différentes parties, & qu'elles subsistassent ainsi réunies dans l'en-

tendement, sans examiner si elles avoient; hors de-là, aucune existence réelle. Je ne nie pourtant pas, que plusieurs de ces idées ne puissent être déduites de l'observation & de l'existence de plusieurs idées simples, combinées de la même maniere qu'elles sont réunies dans l'entendement. Car celui qui le premier forma l'idée de l'*hyprocrisie*, peut l'avoir reçue d'abord de la réflexion qu'il fit sur quelque personne qui faisoit parade des bonnes qualités qu'il n'avoit pas; ou avoir formé cette idée dans son esprit sans avoir eu un tel modele devant ses yeux. En effet, il est évident, que lorsque les hommes commencerent à discourir entr'eux, & à entrer en société, plusieurs de ces idées complexes qui étoient des suites des réglemens établis parmi eux, ont été nécessairement dans l'esprit des hommes, avant que d'exister nulle autre part, & que les idées attachées à ces mots ont été formées (1) avant que les combinaisons que ces mots & ces idées représentoient, eussent existé.

On les acquiert quelquefois par l'explication des termes qui servent à les exprimer.

§. 3. A la vérité, présentement que les Langues sont formées & qu'elles abondent en termes qui expriment ces combinaisons, *c'est par l'explication des termes même qui servent*

(1) Supposé, par exemple, que le premier homme ait fait une Loi contre le crime qui consiste à tuer son pere ou sa mere, en le désignant par le terme de *Parricide*, avant qu'un tel crime eût été commis, il est visible que l'idée complexe que le mot de *Parricide* signifie, n'exista d'abord que dans l'Esprit du Législateur & de ceux à qui cette Loi fut notifiée.

Chap. XXII. *à les exprimer qu'on acquiert ordinairement ces idées complexes*; car comme elles ſont compoſées d'un certain nombre d'idées ſimples combinées enſemble, elles peuvent, par le moyen des mots qui expriment ces idées ſimples, être préſentées à l'eſprit de celui qui entend ces mots, quoique l'exiſtence réelle des choſes n'eût jamais fait naître dans ſon eſprit une telle combinaiſon d'idées ſimples. Ainſi un homme peut venir à ſe repréſenter l'idée de ce qu'on nomme *meurtre* ou *ſacrilege*, ſi on lui fait une énumération des idées ſimples que ces deux mots ſignifient, ſans qu'il ait jamais vu commettre ni l'un ni l'autre de ces crimes.

Les noms attachent les parties des Modes Mixtes à une ſeule idée.

§. 4. Chaque mode mixte étant compoſé de pluſieurs idées ſimples, diſtinctes les unes des autres, il ſemble raiſonnable de rechercher *d'où c'eſt ce qu'il tire ſon unité*, & comment une telle multitude particuliere d'idées vient à faire une ſeule idée, puiſque cette combinaiſon n'exiſte pas toujours réellement dans la nature des choſes. Il eſt évident, que l'unité de ces modes vient d'un acte de l'eſprit qui combine enſemble ces différentes idées ſimples, & les conſidere comme une ſeule idée complexe qui renferme toutes ces diverſes parties : & ce qui eſt la marque de cette union, ou qu'on regarde en général comme ce qui la détermine exactement, c'eſt le nom qu'on donne à cette combinaiſon d'idées. Car, c'eſt ſur les noms que les hommes reglent ordinairement le compte qu'ils font d'autant d'eſ-

peces diſtinctes des modes mixtes ; & il arrive rarement qu'ils reçoivent ou conſiderent aucun nombre d'idées ſimples comme faiſant une idée complexe, excepté les collections qui ſont déſignées par certains noms. Ainſi quoique le crime de celui qui tue un vieillard, ſoit, de ſa nature, auſſi propre à former une idée complexe, que le crime de celui qui tue ſon pere ; cependant parce qu'il n'y a point de nom qui ſignifie préciſément le premier, comme il y a le mot de *parricide* pour déſigner le dernier, on ne regarde pas le premier comme une particuliere idée complexe, ou comme une eſpece d'action diſtincte de celle par laquelle on tue un jeune-homme, ou quelqu'autre homme que ce ſoit.

Pourquoi les hommes font des Modes Mixtes.

§. 5. Si nous pouſſons un peu plus loin nos recherches pour voir ce qui détermine les hommes à convertir diverſes combinaiſons d'idées ſimples en autant de modes diſtincts, pendant qu'ils en négligent d'autres, qui, à conſidérer la nature même des choſes, ſont auſſi propres à être combinées & à former des idées diſtinctes, nous en trouvons la raiſon dans le but même du langage. Car les hommes l'ayant inſtitué pour ſe faire connoître ou ſe communiquer leurs penſées les uns aux autres, auſſi promptement qu'ils peuvent, ils font d'ordinaire de ces ſortes de collections d'idées qu'ils convertiſſent en modes complexes auxquels ils donnent certains noms, ſelon qu'ils en ont beſoin par rapport à leur maniere de vivre & à leur

Chap. XXII. conversation ordinaire. Pour les autres idées qu'ils ont rarement occasion de faire entrer dans leurs discours, ils les laissent détachées, & sans noms qui les puissent lier ensemble, aimant mieux, lorsqu'ils en ont besoin, compter l'une après l'autre toutes ses idées qui les composent, que de se charger la mémoire d'idées complexes & de leurs noms, dont ils n'auront que rarement, & peut-être jamais aucune occasion de se servir.

Comment dans une langue, il y a des mots qu'on ne peut exprimer dans une autre par des mots qui leur répondent.

§. 6. Il paroît de-là comment il arrive, *Qu'il y a dans chaque Langue des termes particuliers qu'on ne peut rendre mot pour mot dans une autre.* Car les coutumes, les mœurs, & les usages d'une nation faisant tout autant de combinaisons d'idées, qui sont familieres & nécessaires à un peuple, & qu'un autre peuple n'a jamais eu occasion de former, ni peut-être même de connoître en aucune maniere, les peuples qui font usage de ces sortes de combinaisons y attachent communément des noms, pour éviter de longues périphrases dans des choses dont ils parlent tous les jours ; & de-là ces combinaisons deviennent dans leur esprit tout autant d'*idées complexes*, entiérement distinctes. Ainsi * l'*ostracisme* parmi les Grecs & la † *proscription* parmi les Romains, étoient des mots que les autres langues ne pouvoient exprimer par d'autres termes qui y répondissent exactement, parce que ces mots signifient parmi le Grecs & les Romains des idées complexes qui ne se rencontroient pas dans l'es-

* Ὀστρακισμός.

† *Proscriptio.*

prit des autres peuples. Par-tout où de telles coutumes n'étoient point en usage, on n'y avoit aucune notion de ces sortes d'actions & l'on ne s'y servoit point de semblables combinaisons d'idées jointes, &, pour ainsi dire, liées ensemble par des termes particuliers; & par conséquent, dans tous ces pays il n'y avoit point de noms pour les exprimer.

Pourquoi les Langues changent.

§. 7. Par-là nous pouvons voir aussi la raison *pourquoi les Langues sont sujettes à de continuels changemens*, pourquoi elles adoptent des mots nouveaux & en abandonnent d'autres qui ont été en usage depuis longtems. C'est que le changement qui arrive dans les coutumes & dans les opinions, introduisant en même tems de nouvelles combinaisons d'idées dont on est souvent obligé de s'entretenir en soi-même &avec les autres hommes, on leur donne des noms pour éviter de longues périphrases; ce qui fait qu'elles deviennent de nouvelles especes de modes complexes. Pour être convaincu, combien d'idées différentes sont comprises par ce moyen dans un seul mot, & combien on épargne par-là de tems, il ne faut que prendre la peine de faire une énumération de toutes les idées qu'emportent ces deux termes de Palais, *Surséance* ou *Appel*, & d'employer à la place de l'un de ces mots une périphrase pour en faire comprendre le sens à un autre.

Où existent les Modes Mixtes.

§. 8. Quoique je doive avoir occasion d'examiner cela plus au long, quand je vien-

Chap. XXII.
* Liv. III.

drai à traiter des * *mots* & de leur usage, je ne pouvois pourtant pas éviter de faire quelque réflexion en passant sur les noms des modes mixtes, qui étant des combinaisons d'idées simples purement *transitoires*, qui n'existent que peu de tems, & cela simplement dans l'esprit des hommes, où même leur existence ne s'étend point au-delà du tems qu'elles sont l'objet actuel de la pensée, *n'ont par conséquent l'apparence d'une existence constante & durable, nulle autre part que dans les mots dont on se sert pour les exprimer*, lesquels par cela même sont fort sujets à être pris pour les *idées* mêmes qu'ils signifient. En effet, si nous examinons où existe l'idée d'un *triomphe* ou d'une *apothéose*, il est évident qu'aucune de ces idées ne sauroit exister nulle part tout à la fois dans les choses même, parce que ce sont des actions qui demandent du tems pour être exécutées, & qui ne pourroient jamais exister toutes ensemble. Pour ce qui est de l'esprit des hommes, où l'on suppose que se trouvent les idées de ces actions, elles y ont aussi une existence fort incertaine; c'est pourquoi nous sommes portés à l'attacher à des noms qui les excitent en nous.

Comment nous acquérons les idées des Modes Mixtes.

§. 9. Au reste, c'est *par trois moyens que nous acquérons ces idées complexes de modes mixtes*. I. Par l'expérience & l'observation de choses même: ainsi, en voyant deux hommes *lutter*, ou faire des armes, nous acquérons l'idée de ces deux sortes d'exerci-

ces. II. Par l'*invention*, ou l'assemblage volontaire de différentes idées simples que nous joignons ensemble dans notre esprit : ainsi celui qui le premier inventa l'*imprimerie* ou la *gravure*, en avoit l'idée dans l'esprit, avant qu'aucun de ces arts eût jamais existé. III. Le troisieme moyen par où nous acquérons plus ordinairement des idées de modes mixtes, c'est par l'explication qu'on nous donne des termes qui expriment les actions que nous n'avons jamais vues, ou des notions que nous ne saurions voir, en nous présentant une à une toutes les idées dont ces actions doivent être composées, & les peignant, pour ainsi-dire, à notre imagination. Car après avoir reçu des idées simples dans l'esprit par voie de sensation & de réflexion, & avoir appris par l'usage les noms qu'on leur donne, nous pouvons par le moyen de ces noms représenter à une autre personne l'idée complexe que nous voulons lui faire concevoir, pourvu qu'elle ne renferme aucune idée simple qui ne lui soit connue, & qu'il n'exprime par le même nom que nous. Car toutes nos idées complexes peuvent être réduites aux idées simples dont elles sont originairement composées, quoique peut-être leurs parties immédiates soient aussi des idées complexes. Ainsi, le mode mixte exprimé par le mot de *mensonge*, comprend ces idées simples : 1. des sons articulés : 2. certaines idées dans l'esprit de celui qui parle : 3 des mots qui sont les signes de ces idées : 4. l'union de ces signes

CHAP. XXII.

Chap. XXII. joints ensemble par affirmation ou par négation, autrement que les idées qu'ils signifient ne le sont dans l'esprit de celui qui parle. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de pousser plus loin l'analyse de cette idée complexe que nous appellons *mensonge*. Ce que je viens de dire suffit, pour faire voir qu'elle est composée d'idées simples : & il ne pourroit être que fort ennuyeux à mon lecteur si j'allois lui faire un plus grand détail de chaque idée simple qui fait partie de cette idée complexe, ce qu'il peut aisément déduire par lui-même de ce qui a été dit ci-dessus. Nous pouvons faire la même chose à l'égard de toutes nos idées complexes sans exception; car quelque complexes qu'elles soient, elles peuvent enfin être réduites à des idées simples, uniques matériaux des connoissances ou des pensées que nous avons, ou que nous pouvons avoir. Et il ne faut pas appréhender, que par-là notre esprit se trouve réduit à un trop petit nombre d'idées, si l'on considere quel fond inépuisable de modes simples nous est fourni par le nombre & la figure seulement. Il est aisé d'imaginer après cela que les modes mixtes qui contiennent diverses combinaisons de différentes idées simples & de leurs modes dont le nombre est infini, sont bien éloignés d'être en petit nombre & renfermées dans des bornes fort étroites. Nous verrons même, avant que de finir cet ouvrage, que personne n'a sujet de craindre de n'avoir pas un champ assez vaste pour donner essor à ses pensées; quoiqu'à

mon avis elles se réduisent toutes aux idées simples que nous recevons de la *sensation* ou de la *réflexion*, & de leurs différentes combinaisons.

Les idées qui ont été le plus modifiées, sont celles du mouvement, de la Pensée & de la Puissance.

§. 10. Une chose qui mérite d'être examinée, c'est, *lesquelles de toutes nos idées simples ont été le plus modifiées, & ont servi à composer le plus de* modes mixtes, *qu'on ait désigné par des noms particuliers*. Ce sont les trois suivantes; la *pensées*, le *mouvement*, deux idées auxquelles se réduisent toutes les actions, & la *puissance*, d'où l'on conçoit que ses actions découlent. Ces idées simples de pensée, de mouvement, & de puissance ont, dis-je, reçu plus de modifications qu'aucune autre; & c'est de leurs modifications qu'on a formé plus de modes complexes, désignés par des noms particuliers. Car comme la grande affaire du genre humain consiste dans l'action, & que c'est à l'action que se rapporte tout ce qui fait le sujet des loix, il ne faut pas s'étonner qu'on ait pris connoissance des différents modes de penser & de mouvoir, qu'on ait observé les idées, qu'on les ait comme enregistrées dans la mémoire, & qu'on leur ait donné des noms; sans quoi les loix n'auroient pu être faites, ni le vice ou le déréglement réprimé. Il n'auroit guere pu y avoir non plus de commerce avec les hommes, sans le secours de telles idées complexes, exprimées par certains noms particuliers; c'est pourquoi ils ont établi des noms, & supposé dans leur esprit des idées

fixes de modes de diverses actions, distinguées par leurs causes, moyens, objets, fins, instrumens, tems, lieu, & autres circonstances, comme aussi des idées de leurs différentes *puissances* qui se rapportent à ces actions; telle est la *hardiesse* qui est la puissance de faire ou de dire ce qu'on veut, devant d'autres personnes, sans craindre, ou se déconcerter le moins du monde: puissance qui par rapport à cette derniere partie qui regarde le discours, avoit un nom particulier * parmi les Grecs. Or cette puissance ou *aptitude* qui se trouve dans un homme de faire une chose, constitue l'idée que nous nommons *habitude*, lorsqu'on a acquis cette puissance en faisant souvent la même chose; & quand on peut la réduire en acte, à chaque occasion qui s'en présente, nous l'appellons *disposition*; ainsi la *tendresse* est une disposition à l'*amitié* ou à l'*amour*.

* Παῤῥησία.

Qu'on examine enfin tels modes d'action qu'on voudra, comme la *contemplation* & l'*assentiment* qui sont des actions de l'esprit, le *marcher* & le *parler* qui sont des actions du corps, la *vengeance* & le *meurtre* qui sont des actions du corps & de l'esprit; & l'on trouvera que ce ne sont autre chose que des collections d'idées simples qui jointes ensemble constituent les *idées complexes*, qu'on a désignées par ces noms-là.

Plusieurs mots qui semblent exprimer quel-

§. 11. Comme la *puissance* est la source d'où procedent toutes les actions, on donne le nom de *cause* aux substances où

ces *puissances* résident, lorsqu'elles réduisent leur puissance en acte; & on nomme *effets* les substances produites par ce moyen, ou plutôt les idées simples qui, par l'exercice de telle ou telle puissance, sont introduites dans un sujet. Ainsi, l'*efficace* par laquelle une nouvelle substance ou idée est produite, s'appelle *action* dans le sujet qui exerce ce pouvoir, & on la nomme *passion* dans le sujet où quelque idée simple est altérée ou produite. Mais quelque diverse que soit cette efficace, & quoique les effets qu'elle produit, soient presqu'infinis, je crois pourtant qu'il nous est aisé de reconnoître que dans les Agens intellectuels, ce n'est autre chose que différens modes de penser & de vouloir, & dans les Agens corporels; que diverses modifications du mouvement. Nous ne pouvons, dis-je, concevoir, à mon avis, que ce soit autre chose que cela; car s'il y a quelqu'autre espece d'action, outre celles-là, qui produise quelque effet, j'avoue ingénûment que je n'en ai ni notion ni idée quelconque, que c'est une chose tout-à-fait éloignée de mes conceptions, de mes pensées, de ma connoissance, & qui m'est aussi inconnue que la notion de cinq autres sens différens des nôtres, ou que les idées des couleurs sont inconnues à un aveugle. Du reste, *plusieurs mots qui semblent exprimer quelqu'action, ne signifient rien de l'action* ou de la maniere d'opérer, mais

CHAP. XXII.

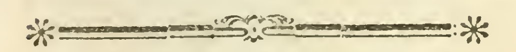
qu'Action, ne signifient que l'effet.

ſimplement l'*effet* avec quelques circonſtances du ſujet qui reçoit l'action, ou bien *la cauſe opérante.* Ainſi, par exemple, la *création* & l'*annihilation* ne renferment aucune idée de l'action, ou de la maniere par où ces deux choſes ſont produites, mais ſimplement de la cauſe, & de la choſe même qui eſt produite. Et lorſqu'un payſan dit que le froid glace l'eau, quoique le terme de *glace* ſemble emporter quelque action, il ne ſignifie pourtant autre choſe que l'*effet*; ſavoir que l'eau qui étoit auparavant fluide, eſt devenue dure & conſiſtante, ſans que ce mot emporte dans ſa bouche aucune idée de l'action par laquelle cela ſe fait.

Modes Mixtes compoſés d'autres idées.

§. 12. Je ne crois pas, au reſte, qu'il ſoit néceſſaire de remarquer ici que quoique la puiſſance & l'action conſtituent la plus grande partie des modes mixtes qu'on qu'on a déſignés par des noms particuliers, & qui ſont le plus ſouvent dans l'eſprit & dans la bouche des hommes, il ne faut pourtant pas exclure les autres idées ſimples, avec leurs différentes combinaiſons. Il eſt, je penſe, encore moins néceſſaire de faire une énumération de tous les modes mixtes qui ont été fixés & déterminés par des noms particuliers : ce ſeroit vouloir faire un Dictionnaire de la plus grande partie des mots qu'on emploie dans la Théologie, dans la Morale, dans la Juriſprudence, dans la Politique & dans diver-

ſes autres ſciences. Tout ce qui fait à mon préſent deſſein, c'eſt de montrer quelle eſpece d'idées ſont celles que je nomme *modes mixtes*, comment l'eſprit vient à les acquérir, & que ce ſont des combinaiſons d'idées ſimples qu'on acquiert par la ſenſation & par la réflexion : c'eſt cela, à mon avis, ce que j'ai déjà fait.



CHAPITRE XXIII.

De nos Idées Complexes des ſubſtances.

Idées des Subſtances ; comment formées.

§. 1. L'Esprit étant fourni, comme j'ai déja remarqué, d'un grand nombre d'idées ſimples qui lui ſont venues par les ſens ſelon les diverſes impreſſions qu'ils ont reçu des objets extérieurs, ou par la réflexion qu'il fait ſur ſes propres opérations, remarque outre cela, qu'un certain nombre de ces idées ſimples vont conſtamment enſemble, qui étant regardées comme appartenantes à un ſeul nom lorſqu'elles ſont ainſi réunies dans un ſeul ſujet, par la raiſon que le langage eſt accommodé aux communes conceptions, & que ſon principal uſage eſt de marquer promptement ce qu'on a dans l'eſprit. De-là vient, que quoique ce ſoit véritablement un amas de pluſieurs idées jointes enſemble, dans la ſuite nous ſommes portés par inadvertence à en parler comme d'une ſeule idée ſimple, &

CHAP. XXIII.

à la considérer comme n'étant effectivement qu'une seule idée, parce que, comme j'ai déja dit, ne pouvant imaginer comment ces idées simples peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelque * chose qui les soutienne, où elles subsistent, & d'où elles résultent, à qui pour cet effet on a donné le nom de *Substance*.

* *Substratum.* Voyez la remarque qui a été faite sur ce mot *pag.* 52. L. I. Ch. III. §. 18.

Quelle est notre idée de *Substance* en général.

§. 2. De sorte que qui voudra prendre la peine de se consulter soi-même sur la notion qu'il a de la *pure substance en général*, trouvera qu'il n'en a absolument point d'autre que de je ne sai quel sujet qui lui esttout-à-fait inconnu, & qu'il suppose être le soutien des qualités qui sont capables d'exciter des idées simples dans notre esprit : Qualités qu'on nomme communément des *accidens*. En effet, qu'on demande à quelqu'un ce que c'est que le sujet dans lequel la couleur ou le poids existent, il n'aura autre chose à dire sinon que ce sont des parties solides étendues. Mais si on lui demande ce que c'est que la chose dans laquelle la solidité & l'étendue sont *inhérentes*, il ne sera pas moins en peine que l'Indien * dont nous avons déjà parlé, qui ayant dit que la terre étoit soutenue par un grand éléphant, répondit à ceux qui lui demanderent sur quoi s'appuyoit cet éléphant, que c'étoit sur une grande tortue, & qui étant encore pressé de dire, ce qui soutenoit la tortue, repliqua que c'étoit quelque chose, un je ne sai quoi qu'il ne connoissoit pas. Dans cette rencontre aussi bien que dans plusieurs autres où nous em-

* Pag. 128. *Liv.* II. *chap.* XIII. §. 16.

ployons ces mots sans avoir des idées claires & distinctes de ce que nous voulons dire, nous parlons comme des enfans, à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'est qu'une telle chose qui leur est inconnue, qu'ils font cette réponse fort satisfaisante à leur gré, *que c'est quelque chose*; mais qui employée de cette maniere ou par des enfans ou par des hommes faits, signifie purement & simplement qu'ils ne savent ce que c'est; & que la chose dont ils prétendent parler & avoir quelque connoissance, n'excite aucune idée dans leur esprit, & leur est par conséquent tout-à-fait inconnue. Comme donc toute l'idée que nous avons de ce que nous désignons par le terme général de *substance*, n'est autre chose qu'un sujet que nous ne connoissons pas, que nous supposons être le soutien des qualités dont nous découvrons l'existence, & que nous ne croyons pas pouvoir subsister *sine re substante*, sans quelque chose qui les soutienne, nous donnons à ce soutien le nom de *substance*, qui, rendu nettement en François selon sa véritable signification veut dire * *ce qui est dessous* ou *qui soutient*.

CHAP. XXIII.

* En Latin *Quod substat.*

Des différentes especes de Substances.

§. 3. Nous étant ainsi fait une idée obscure & relative de la substance en général, nous venons à nous former *des idées d'especes particulieres de substances*, en assemblant ces combinaisons d'idées simples, que l'expérience & les observations que nous faisons par le moyen des sens, nous font remarquer existant ensemble, & que

Chap. XXIII.

nous supposons pour cet effet émaner de l'interne & particuliere constitution ou essence inconnue de cette substance. C'est ainsi que nous venons à avoir les idées d'un *homme*, d'un *cheval*, de *l'or*, du *plomb*, de *l'eau*, &c. desquelles substances si quelqu'un a aucune autre idée que celle de certaines idées simples qui existent ensemble, je m'en rapporte à ce que chacun éprouve en soi-même. Les qualités ordinaires qui se remarquent dans le *fer* ou dans un *diamant*, constituent la véritable idée complexe de ces deux substances qu'un serrurier ou un jouaillier connoît communément beaucoup mieux qu'un Philosophe, qui, malgré tout ce qu'il nous dit des *formes substantielles*, n'a dans le fond aucune autre idée de ces substances, que celle qui est formée par la collection des idées simples qu'on y observe. Nous devons seulement remarquer, que nos idées complexes des substances, outre toutes les idées simples dont elles sont composées, emportent toujours une idée confuse de quelque chose à quoi elles appartiennent & dans quoi elles subsistent. C'est pour cela que, lorsque nous parlons de quelqu'espece de substance; nous disons que c'est une *chose* qui a telles ou telles qualités; comme, que le *corps* est une *chose* étendue, figurée, & capable de mouvement; que l'*esprit* est une *chose* capable de penser. Nous disons de même que la *durée*, la *friabilité*

& la puiſſance d'attirer le fer, ſont des qualités qu'on trouve dans l'aimant. Ces façons de parler & autres ſemblables donnent à entendre que la ſubſtance eſt toujours ſuppoſée comme quelque choſe de diſtinct de l'étendue, de la figure, de la ſolidité, du mouvement, de la penſée & des autres idées qn'on peut obſerver, quoique nous ne ſachions ce que c'eſt.

Nous n'avons aucune idée claire de la ſubſtance en général.

§. 4. De-là vient, que lorſque quelqu'eſpece particuliere de ſubſtances corporelles, comme un *cheval*, une *pierre*, &c. vient à faire le ſujet de notre entretien & de nos penſées, quoique l'idée que nous avons de l'une ou de l'autre de ces choſes ne ſoit qu'une combinaiſon ou collection de différentes idées ſimples des qualités ſenſibles que nous trouvons unies dans ce que nous appellons *cheval* ou *pierre*; cependant comme nous ne ſaurions concevoir que ces qualités ſubſiſtent toutes ſeules ou l'une dans l'autre, nous ſuppoſons qu'elles exiſtent dans quelque ſujet commun qui eſt le *ſoutien*; & c'eſt ce *ſoutien* que nous déſignons par le nom de *ſubſtance*, quoiqu'au fond il ſoit certain que nous n'avons aucune idée claire & diſtincte de cette *choſe* que nous ſuppoſons être le ſoutien de ces qualités ainſi combinées.

Nous avons une idée auſſi claire de l'eſprit que du corps.

§. 5. La même choſe arrive à l'égard des opérations de l'eſprit, ſavoir, la *penſée*, le *raiſonnement*, la *crainte*, &c. Car voyant d'un côté qu'elles ne ſubſiſtent point

par elles-mêmes, & ne pouvant comprendre, de l'autre, comment elles peuvent appartenir au corps ou être produites par le corps, nous ſommes portés à penſer que ce ſont des actions de quelqu'autre ſubſtance que nous nommons *eſprit.* D'où il paroît pourtant avec la derniere évidence, que, puiſque nous n'avons aucune idée ou notion de la *matiere*, que comme de quelque choſe dans quoi ſubſiſtent pluſieurs qualités ſenſibles qui frappent nos ſens, nous n'avons pas plutôt ſuppoſé un ſujet dans lequel exiſte la *penſée*, la *connoiſſance*, le *doute* & la *puiſſance de mouvoir*, &c. *que nous avons une idée auſſi claire de la ſubſtance de l'eſprit que de la ſubſtance du corps ;* celle-ci étant ſuppoſée le * *ſoutien* des idées ſimples qui nous viennent de dehors, ſans que nous connoiſſions ce que c'eſt que ce ſoutien-là ; & l'autre étant regardée comme le *ſoutien* des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par expérience, & qui nous eſt auſſi tout-à-fait inconnu. Il eſt donc évident, que l'idée d'une ſubſtance corporelle dans la matiere eſt auſſi éloignée de nos conceptions, que celle de la ſubſtance ſpirituelle, ou de l'eſprit. Et par conſéquent, de ce que nous n'avons aucune notion de la ſubſtance ſpirituelle, nous ne ſommes pas plus autoriſés à conclure la non-exiſtence des eſprits, qu'à nier par la même raiſon l'exiſtence des corps : car il eſt auſſi raiſonnable d'aſſurer

* *Subſtratum.*

qu'il n'y a point de corps parce que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance de la *matiere*, que de dire qu'il n'y a point d'eſprits parce que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance d'un *eſprit.*

CHAP. XXIII.

Des différentes ſortes de ſubſtances.

§. 6. Ainſi, quelle que ſoit la nature abſtraite de la *ſubſtance* en général, toutes les idées que nous avons des eſpeces particulieres & diſtinctes des ſubſtances, ne ſont autre choſe que différentes combinaiſons d'idées ſimples qui *coexiſtent* par une union à nous inconnue, qui en fait un tout exiſtant par lui-même. C'eſt par de telles combinaiſons d'idées ſimples, & non par autre choſe, que nous nous repréſentons à nous-mêmes des eſpeces particulieres de ſubſtance. C'eſt à quoi ſe réduiſent les idées que nous avons dans l'eſprit de différentes eſpeces de ſubſtances, & celles que nous ſuggérons aux autres en les leur déſignant par des noms *ſpécifiques*, comme ſont ceux d'*homme*, de *cheval*, de *ſoleil*, d'*eau*, de *fer*, &c. Car quiconque entend le François ſe forme d'abord à l'ouïe de ces noms, une combinaiſon de diverſes idées ſimples qu'il a communément obſervé ou imaginé exiſter enſemble ſous telle ou telle dénomination : toutes leſquelles idées il ſuppoſe ſubſiſter, & être pour ainſi dire, attachées à ce commun ſujet inconnu, qui n'eſt pas inhérent lui-même dans aucune autre choſe : quoiqu'en même tems il ſoit manifeſte, comme chacun peut s'en

Chap. XXIII.

convaincre en réfléchiſſant ſur ſes propres penſées, que nous n'avons aucune autre idée de quelque ſubſtance particuliere, comme de l'*or*, d'un *cheval*, du *fer*, d'un *homme*, du *vitriol*, du *pain*, &c. que celle que nous avons des qualités ſenſibles que nous ſuppoſons jointes enſemble par le moyen d'un certain ſujet qui ſert, pour ainſi dire, de * *ſoutien* à ces qualités ou idées ſimples qu'on a obſervé exiſter jointes enſemble. Ainſi qu'eſt-ce que le ſoleil, ſinon un aſſemblage des ces différentes idées ſimples, la lumiere, la chaleur, la rondeur, un mouvement conſtant & régulier qui eſt à une certaine diſtance de nous, & peut-être quelques autres, ſelon que celui qui réfléchit ſur le ſoleil ou qui en parle, a été plus ou moins exact à obſerver les qualités, idées ou propriétés ſenſibles qui ſont dans ce qu'il nomme *ſoleil*?

* *Subſtratum.*

Les puiſſances font une grande partie de nos idées complexes des Subſtances.

§. 7. Car celui-là a l'idée la plus parfaite de quelque ſubſtance particuliere, qui a joint & raſſemblé un plus grand nombre d'idées ſimples qui exiſtent dans cette ſubſtance, parmi leſquelles il faut compter ſes *puiſſances actives* & ſes *capacités paſſives*, qui, à parler exactement, ne ſont pas des idées ſimples, mais qu'on peut pourtant mettre ici aſſez commodément dans ce rang-là pour abréger. Ainſi la puiſſance d'attirer le fer eſt une des idées de la ſubſtance que nous nommons *aimant*; & la puiſſance d'être ainſi attiré, fait partie de l'idée complexe

plexe que nous nommons *fer*: deux ſortes de puiſſances qui paſſent pour autant de qualités inhérentes dans l'aimant, & dans le fer. Car chaque ſubſtance étant auſſi propre à changer certaines qualités ſenſibles dans d'autres ſujets par le moyen de diverſes puiſſances qu'on y obſerve, qu'elle eſt capable d'exciter en nous les idées ſimples que nous en recevons *immédiatement*, elle nous fait voir par le moyen de ces nouvelles qualités ſenſibles produites dans d'autres ſujets, ces ſortes de puiſſances qui par-là frappent *médiatement* nos ſens, & cela d'une maniere auſſi réguliere que les qualités ſenſibles de cette ſubſtance, lorſqu'elles agiſſent immédiatement ſur nous. Dans le *feu*, par exemple, nous y appercevons immédiatement par le moyen des ſens, de la *chaleur* & de la *couleur*, qui, à bien conſidérer la choſe, ne ſont dans le feu, que des *puiſſances* de produire ces idées en nous. De même, nous appercevons par nos ſens la couleur & la *friabilité* du charbon, par où nous venons à connoître une autre puiſſance du feu qui conſiſte à changer la couleur & la conſiſtance du bois. Ces différentes puiſſances du feu ſe découvrent à nous *immédiatement* dans le premier cas, & *médiatement* dans le ſecond : c'eſt pourquoi nous les regardons comme faiſant partie des qualités du feu, & par conſéquent, de l'idée complexe que nous nous en formons. Car comme toutes ces *puiſ-*

Chap. XXIII.

ſances que nous venons à connoître, ſe terminent uniquement à l'altération qu'elles font de quelques qualités ſenſibles dans les ſujets ſur qui elles exercent leur opération, & qui par-là excitent de nouvelles idées ſenſibles en nous, je mets ces *puiſſances* au nombre des idées ſimples qui entrent dans la compoſition des eſpeces particulieres des ſubſtances, quoique ces puiſſances conſidérées en elles-mêmes ſoient effectivement des idées complexes. Je prie mon lecteur de m'accorder la liberté de m'exprimer ainſi, & de ſe ſouvenir de ne pas prendre mes paroles à la rigueur, lorſque je range quelqu'une de ces *potentialités* parmi les idées ſimples que nous raſſemblons dans notre eſprit, toutes les fois que nous venons à penſer à quelque ſubſtance particuliere. Car ſi nous voulons avoir de vraies & diſtinctes notions des ſubſtances, il eſt abſolument néceſſaire de conſidérer les différentes puiſſances qu'on y peut découvrir.

Et comment.

§. 8. Au reſte, nous ne devons pas être ſurpris, que les *puiſſances faſſent une grande partie des idées complexes que nous avons des ſubſtances*; puiſque ce qui, dans la plupart des ſubſtances contribue le plus à les diſtinguer l'une de l'autre, & qui fait ordinairement une partie conſidérable de l'idée complexe, que nous avons de leurs différentes eſpeces, ce ſont leurs * ſecondes qualités. Car nos ſens ne pouvant nous faire appercevoir la groſſeur, la contexture & la

* Voyez ci-devant (Tome I. pag. 311.)

figure des petites parties des corps d'où dépendent leurs conſtitutions réelles & leurs véritables différences, nous ſommes obligés d'employer leurs *ſecondes qualités*, comme des marques caractériſtiques, par leſquelles nous puiſſions nous en former des idées dans l'eſprit, & les diſtinguer les unes des autres. Or toutes ces ſecondes qualités ne ſont que de ſimples *puiſſances*, comme nous l'avons † déja montré. Car la couleur & le goût de l'*Opium* ſont auſſi-bien que ſa vertu ſoporifique ou anodyne, de pures *puiſſances* qui dépendent de ſes *premieres qualités*, par leſquelles il eſt propre à produire ces différentes opérations ſur diverſes parties de nos corps.

CHAP. XXIII.

le Chapitre VIII. où l'Auteur explique au long ce qu'il entend par *ſecondes qualités*.

† *Pag.* 301. *& ſuiv.*

§. 9. Il y a trois ſortes d'idées qui forment les idées complexes que nous avons des ſubſtances corporelles. Premiérement les idées des *premieres qualités* que nous appercevons dans les choſes par le moyen des ſens, & qui y ſont lors même que nous ne les y appercevons pas, comme ſont la groſſeur, la figure, le nombre, la ſituation & le mouvement des parties des corps qui exiſtent réellement, ſoit que nous les appercevions ou non. Il y a, en ſecond lieu, les *ſecondes qualités* qu'on appelle communément *qualités ſenſibles*, qui dépendent de ces *premieres qualités*, & ne ſont autre choſe que différentes *puiſſances* que ces ſubſtances ont de produire diverſes idées en nous à la faveur des ſens; idées qui ne ſont dans les choſes mêmes

Trois ſortes d'idées conſtituent nos idées complexes des ſubſtances.

Chap. XXIII.

que de la même maniere qu'une chose existe dans la cause qui l'a produite. Il y a, en troisieme lieu, *l'aptitude* que nous observons dans une substance, de produire ou de recevoir tels & tels changemens de ses *premieres qualités*; de sorte que la substance ainsi altérée excite en nous des idées différentes de celles qu'elle y produisoit auparavant, & c'est ce qu'on nomme *puissance active* & *puissance passive*; deux *puissances*, qui, autant que nous en avons quelque perception ou connoissance, se terminent uniquement à des idées simples qui tombent sous les sens. Car quelque altération qu'un aimant ait pu produire dans les petites particules du fer, nous n'aurions jamais aucune notion de cette puissance par laquelle il peut opérer sur le fer, si le mouvement sensible du fer ne nous le montroit expressément: & je ne doute pas que les corps que nous manions tous les jours, n'aient la puissance de produire l'un dans l'autre mille changemens auxquels nous ne songeons en aucune maniere, parce qu'ils ne paroissent jamais par des effets sensibles.

§. 10. Il est donc vrai de dire, que les *puissances* sont une grande partie de nos idées complexes des substances. Quiconque réfléchira, par exemple, sur l'idée complexe qu'il a de l'*or*, trouvera que la plupart des idées dont elle est composée, ne sont que des *puissances*; ainsi la puissance d'être fondu dans le feu, mais sans rien perdre de sa propre matiere; & celle d'être dissous dans

l'eau régale, sont des idées qui composent aussi nécessairement l'idée complexe que nous avons de l'or, que sa couleur & sa pesanteur, qui, à le bien prendre, ne sont aussi que différentes *puissances*. Car, à parler exactement, la *couleur jaune* n'est pas exactement dans l'or; mais c'est une puissance que ce métal a d'exciter cette idée en nous par le moyen de nos yeux, lorsqu'il est dans son véritable jour. De même, la chaleur que nous ne pouvons séparer de l'idée que nous avons du *soleil*, n'est pas plus réellement dans le soleil que la blancheur que cet astre produit dans la cire. L'une & l'autre sont également de simples *puissances* dans le soleil, qui par le mouvement & la figure de ses parties insensibles opére tantôt sur l'homme en lui faisant avoir l'idée de la *chaleur*, & tantôt sur la cire en la rendant capable d'exciter dans l'homme l'idée du *blanc*.

Les secondes qualités que nous remarquons présentement dans les corps, disparoîtroient si nous venions à découvrir les premieres Qualités de leurs plus petites parties.

§. 11. Si nous avions les sens assez vifs pour discerner les petites particules des corps & la constitution réelle d'où dépendent leurs qualités sensibles, je ne doute pas qu'ils ne produisissent de tout autres idées en nous; que la couleur jaune, par exemple, qui est présentement dans l'*or*, ne disparût, & qu'au lieu de cela, nous ne vissions une admirable contexture de parties, d'une certaine grosseur & figure. C'est ce qui paroît évidemment par les microscopes; car ce qui vu simplement des yeux, nous donne l'idée d'une certaine couleur, se trouve tout autre cho-

Chap. XXIII.

se, lorsque notre vue vient à augmenter par le moyen d'un microscope : de sorte que cet instrument changeant, pour ainsi-dire, la proportion qui est entre la grosseur des particules de l'objet coloré & notre vue ordinaire, nous fait voir des idées différentes de celles que le même objet excitoit auparavant en nous. Ainsi, le *sable*, ou le *verre pilé*, qui nous paroît opaque & blanc, est transparent dans un microscope ; & un cheveu que nous regardons à travers cet instrument, perd aussi sa couleur ordinaire, & paroît transparent pour la plus grande partie, avec un mélange de quelques couleurs brillantes, semblables à celles qui sont produites par la réfraction d'un diamant ou de quelqu'autre corps *pellucide*. Le *sang* nous paroît tout rouge ; mais par le moyen d'un bon microscope qui nous découvre ses plus petites parties, nous n'y voyons que quelques globules rouges en fort petit nombre, qui nagent dans une liqueur transparente ; & l'on ne sait de quelle maniere paroîtroient ces globules rouges, si l'on pouvoit trouver des verres qui les puissent grossir mille ou dix mille fois davantage.

Les Facultés qui nous servent à connoître les choses, sont proportionnées à notre état dans ce monde.

§. 12. Dieu qui par sa grace infinie nous a fait tels que nous sommes, avec toutes les choses qui sont autour de nous, a disposé nos sens, nos facultés, & nos organes de telle sorte qu'ils pussent nous servir aux nécessités de cette vie, & à ce que nous avons à faire dans ce monde. Ainsi, nous pouvons

par le secours des sens, connoître & distinguer les choses, les examiner autant qu'il est nécessaire pour les appliquer à notre usage, & les employer, en différentes manieres, à nos besoins dans cette vie. En effet, nous pénétrons assez avant dans leur admirable conformation & dans leurs effets surprenans, pour reconnoître & exalter la sagesse, la puissance, & la bonté de celui qui les a faites. Une telle connoissance convient à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, & nous avons toutes les facultés nécessaires pour y parvenir. Mais il ne paroît pas que Dieu ait eu en vue de faire, que nous puissions avoir une connoissance parfaite, claire & absolue des choses qui nous environnent; & peut-être même que cela est bien au-dessus de la portée de tout être fini. Du reste, nos facultés, toutes grossieres & foibles qu'elles sont, suffisent pour nous faire connoître le Créateur par la connoissance qu'elles nous donnent de la créature, & pour nous instruire de nos devoirs, comme aussi pour nous faire trouver les moyens de pourvoir aux nécessités de cette vie. Et c'est à quoi se réduit tout ce que nous avons à faire dans ce monde. Mais, si nos sens recevoient quelqu'altération considérable, & devenoient beaucoup plus vifs & plus pénétrans, l'apparence & la forme extérieure des choses seroit toute autre à notre égard. Et je suis tenté de croire que dans cette partie de l'univers que nous habitons, un tel changement

Chap. XXIII.

ſeroit incompatible avec notre nature, ou du moins avec un état auſſi commode & auſſi agréable que celui où nous nous trouvons préſentement. En effet, qui conſidérera combien par notre conſtitution nous ſommes peu capables de ſubſiſter dans un endroit de l'air un peu plus haut que celui où nous reſpirons ordinairement, aura raiſon de croire, que ſur cette terre qui nous a été aſſignée pour demeure, le ſage Architecte de l'univers a mis de la proportion entre nos organes & les corps qui doivent agir ſur ces organes. Si, par exemple, notre ſens de l'*ouie*, étoit mille fois plus vif qu'il n'eſt, combien ſerions nous diſtraits par ce bruit qui nous battroit inceſſamment les oreilles, puiſqu'en ce cas-là nous ſerions moins en état de dormir ou de méditer dans la plus tranquille retraite que parmi le fracas d'un combat de mer? Il en eſt de même à l'égard de la *vue*, qui eſt le plus inſtructif de tous nos ſens. Si un homme avoit la vue mille ou dix mille fois plus ſubtile qu'il ne l'a par le ſecours du meilleur microſcope, il verroit avec les yeux ſans l'aide d'aucun microſcope des choſes, pluſieurs millions de fois plus petites, que le plus petit objet qu'il puiſſe diſcerner préſentement; & il ſeroit ainſi plus en état de découvrir la contexture & le mouvement des petites particules dont chaque corps eſt compoſé. Mais dans ce cas il ſeroit dans un monde tout différent de celui où ſe trouve le reſte des hommes. Les idées

viſibles de chaque choſe feroient tout autres à ſon égard que ce qu'elles nous paroiſſent préſentement. C'eſt pourquoi je doute qu'il pût diſcourir avec les autres hommes des objets de la vue ou des couleurs, dont les apparences feroient en ce cas-là ſi fort différentes. Peut-être même qu'une vue ſi perçante & ſi ſubtile ne pourroit pas ſoutenir l'éclat des rayons du ſoleil, ou même la lumiere du jour, ni appercevoir à la fois qu'une très-petite partie d'un objet, & ſeulement à une fort petite diſtance. Suppoſé donc que par le ſecours de ces ſortes de microſcopes, (qu'on me permette cette expreſſion,) un homme pût pénétrer plus avant qu'on ne fait d'ordinaire, dans la contexture radicale des corps, il ne gagneroit pas beaucoup au change, s'il ne pouvoit pas ſe ſervir d'une vue ſi perçante pour aller au marché ou à la bourſe; s'il ſe trouvoit après tout dans l'incapacité de voir à une juſte diſtance les choſes qu'il lui importeroit d'éviter, & de diſtinguer celles dont il auroit beſoin, par le moyen des qualités ſenſibles qui les fait connoître aux autres. Un homme, par exemple, qui auroit les yeux aſſez pénétrans pour voir la configuration des petites parties du reſſort d'une horloge, & pour obſerver quelle en eſt la ſtructure particuliere, & la juſte impulſion d'où dépend ſon mouvement élaſtiſtique, découvriroit ſans doute quelque choſe de fort admirable. Mais, ſi avec des yeux ainſi faits, il ne pouvoit pas voir tout d'un

coup l'aiguille & les nombres du cadran, & par-là connoître de loin, quelle heure il eſt, une vue ſi perçante ne lui ſeroit pas dans le fond fort avantageuſe, puiſqu'en lui découvrant la configuration ſecrete des parties de cette machine, elle lui en feroit perdre l'uſage.

Conjecture touchant les eſprits.

§. 13. Permettez-moi ici de vous propoſer une conjecture biſarre qui m'eſt venue dans l'eſprit. Si l'on peut ajouter foi au rapport des choſes dont notre Philoſophie ne ſauroit rendre raiſon, nous avons quelque ſujet de croire que les Eſprits peuvent s'unir à des corps de différente groſſeur, figure, & conformation de parties. Cela étant, je ne ſais ſi l'un des grands avantages que quelques-uns de ces eſprits ont ſur nous, ne conſiſte point en ce qu'ils peuvent ſe former & ſe façonner à eux-mêmes des organes de ſenſation ou de perception qui conviennent juſtement à leur préſent deſſein, & aux circonſtances de l'objet qu'ils peuvent examiner. Car combien un homme ſurpaſſeroit-il tous les autres en connoiſſance, qui auroit ſeulement la faculté de changer de telle ſorte la ſtructure de ſes yeux, que le ſens de la vue devînt capable de tous les différens degrés de viſion, que le ſecours des verres au travers deſquels on regarda au commencement par haſard, nous a fait connoître? Quelles merveilles ne découvriroit pas celui qui pourroit proportionner ſes yeux à toute ſorte d'objets, juſqu'à voir, quand il voudroit, la

figure & le mouvement des petites particules du sang & des autres liqueurs qui se trouvent dans le corps des animaux, d'une maniere aussi distincte qu'il voit la figure & le mouvement des animaux mêmes? Mais dans l'état où nous sommes présentement, il ne nous seroit peut-être d'aucun usage d'avoir des organes invariables, façonnés de telle sorte que par leur moyen nous puissions découvrir la figure & le mouvement des petites particules des corps, d'où dépendent les qualités sensibles que nous y remarquons présentement. Dieu nous a faits sans doute de la maniere qui nous est la plus avantageuse par rapport à notre condition, & tels que nous devons être à l'égard des corps qui nous environnent & avec qui nous avons à faire. Ainsi, quoique nos facultés ne puissent nous conduire à une parfaite connoissance des choses, elles peuvent néanmoins nous être d'un assez grand usage par rapport aux fins dont je viens de parler, en quoi consiste notre grand intérêt. Encore une fois, je demande pardon à mon lecteur de la liberté que j'ai pris de lui proposer une pensée si extravagante touchant la maniere dont les Etres qui sont au-dessus de nous, peuvent appercevoir les choses. Mais quelque bisarre qu'elle soit, je doute que nous puissions imaginer comment les Anges viennent à connoître les choses, autrement que par cette voie, ou par quelque autre semblable, je veux dire qui ait quelque rapport à ce que nous trou-

CHAP. XXIII.

vons & obſervons en nous-mêmes. Car bien que nous ne puiſſions nous empêcher de reconnoître que Dieu qui eſt infiniment puiſſant & infiniment ſage, peut faire des créatures qu'il enrichiſſe de mille facultés & manieres d'appercevoir les choſes extérieures, que nous n'avons pas; cependant nous ne ſaurions imaginer d'autres facultés que celles que nous trouvons en nous-mêmes : tant il nous eſt impoſſible d'étendre nos conjectures même, au-delà des idées qui nous viennent par la ſenſation & par la réflexion. Il ne faut pas du moins, que ce qu'on ſuppoſe que les Anges s'uniſſent quelquefois à des corps, nous ſurprenne, puiſqu'il ſemble que quelques-uns des plus anciens & des plus ſavans Peres de l'égliſe ont cru, que les Anges avoient des corps. Ce qu'il y a de certain, c'eſt que leur état & leur maniere d'exiſter nous eſt tout-à-fait inconnue.

Idées complexes des ſubſtances.

§. 14. Mais pour revenir aux idées que nous avons des ſubſtances & aux moyens par leſquels nous venons à les acquérir, je dis que les idées ſpécifiques que nous avons des ſubſtances, ne ſont autre choſe qu'*une collection d'un certain nombre d'idées ſimples, conſidérées comme unies à un ſeul ſujet.* Quoiqu'on appelle communément ces idées de ſubſtance *ſimples appréhenſions*, & les noms qu'on leur donne, *termes ſimples*, elles ſont pourtant *complexes* dans le fond. Ainſi, l'idée qu'un François comprend ſous le mot de *cygne*, c'eſt une cou-

leur blanche, un long cou, un bec rouge, des jambes noires, un pied uni, & tout cela d'une certaine grandeur, avec la puissance de nager dans l'eau, & de faire un certain bruit ; à quoi un homme qui a long-tems observé ces sortes d'oiseaux, ajoûte peut-être quelques autres propriétés qui se terminent toutes à des idées simples, unies dans un commun sujet.

L'idée des substances spirituelles est aussi claire que celle des substances corporelles.

§. 15. Outre les idées complexes que nous avons des substances matérielles & sensibles, dont je viens de parler, nous pouvons encore nous former *l'idée complexe d'un esprit immatériel*, par le moyen des idées simples que nous avons déduites des opérations de notre propre esprit, que nous sentons tous les jours en nous-mêmes, comme *penser, entendre, vouloir, connoître & pouvoir mettre des corps en mouvement*, &c : qualités qui co-existent dans une même substance. De sorte qu'en joignant ensemble les idées de *pensée*, de *perception*, de *liberté*, & de *puissance de mouvoir* notre propre corps & des corps étrangers, nous avons une notion aussi claire des substances immatérielles que des matérielles : car en considérant les idées de *penser*, de *vouloir*, ou de *pouvoir exciter*, ou *arrêter le mouvement des corps* comme inhérentes dans une certaine substance dont nous n'avons aucune idée distincte, nous avons l'idée d'un *esprit immatériel* : & de même en joignant les idées

CHAP. XXIII.

de *solide*, de *cohésion* de parties avec la *puissance d'être mu*, & supposant que ces choses co-existent dans une substance dont nous n'avons non plus aucune idee positive, nous avons l'idée de la *matiere*. L'une de ces idées est aussi claire & aussi distincte que l'autre; car les idées de penser, & de mouvoir un corps, peuvent être conçues aussi nettement & aussi distinctement que celle d'étendue, de solidité & de mobilité; & dans l'une & l'autre de ces choses, l'idée de *substance* est également obscure, ou plutôt n'est rien du tout à notre égard, puisqu'elle n'est qu'un je ne sais quoi, que nous supposons être le soutien de ces idées que nous nommons *accidens*. C'est donc faute de réflexion que nous sommes portés à croire, que nos sens ne nous présentent que des choses matérielles. Chaque acte de sensation, à le considérer exactement, nous fait également envisager des choses corporelles, & des choses spirituelles. Car dans le tems que voyant ou entendant, &c je connois qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation, je sais d'une maniere encore plus certaine, qu'il y a au dedans de moi quelque être spirituel qui voit & qui entend. Je ne saurois, dis-je, éviter d'être convaincu en moi-même que cela n'est par l'action d'une matiere purement insensible, & ne pourroit jamais se faire sans un être pensant & immatériel.

§. 16. Par l'idée complexe d'étendue, de figure, de couleur, de toutes les autres qualités sensibles, à quoi se réduit tout ce que nous connoissons du corps, nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée de la substance du corps, que si nous ne le connoissions point du tout. Et quelque connoissance particuliere que nous pensions avoir de la matiere, & malgré ce grand nombre de qualités que les hommes croient appercevoir & remarquer dans les corps, on trouvera, peut-être, après y avoir bien pensé, *que les idées originales qu'ils ont du corps, ne sont ni en plus grand nombre ni plus claires que celles qu'ils ont des esprits immatériels.*

CHAP. XXIII.

Nous n'avons aucune idée de la substance abstraite.

§. 17. Les *idées originales* que nous avons du corps, comme lui étant particulieres, en tant qu'elles servent à le distinguer de l'esprit, sont la *cohésion de parties solides* & par conséquent *séparables, & la puissance de communiquer le mouvement par la voie d'impulsion.* Ce sont-là, dis-je, à mon avis, les idées originales du corps qui lui sont propres & particulieres ; car la *figure* n'est qu'une suite d'une extension bornée.

La cohésion de parties solides & l'impulsion, sont les idées originales du corps.

§. 18. Les idées que nous considérons comme particulieres à l'esprit, sont la *pensée*, la *volonté* ou la puissance de mettre un corps en mouvement par la pensée, & la *liberté* qui est une suite de ce pouvoir. Car comme un corps ne peut que com-

La pensée & la puissance de donner du mouvement sont les idées originales de l'esprit.

CHAP. XXIII.

muniquer ſon mouvement par voie d'impulſion à un autre corps qu'il rencontre en repos; de même l'eſprit peut mettre des corps en mouvement, ou s'empêcher de le faire, ſelon qu'il lui plaît. Quant aux idées de l'exiſtence, de durée & de mobilité, elles ſont communes au corps & à l'eſprit.

Les eſprits ſont capables de mouvement.

§. 19. On ne doit point, au reſte, trouver étrange que j'attribue la mobilité à l'eſprit; car comme je ne connois le mouvement que ſous l'idée d'un changement de diſtance, par rapport à d'autres êtres qui ſont conſidérés en repos; & que je trouve que les eſprits non plus que les corps, ne ſauroient opérer qu'où ils ſont; & que les eſprits opérent en divers tems dans différens lieux; je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les eſprits finis; car je ne parle point ici de l'*Eſprit infini.* En effet, mon eſprit étant un être réel auſſi-bien que mon corps, il eſt certainement auſſi capable que le corps même, de changer de diſtance par rapport à quelque corps ou à quelqu'autre être que ce ſoit; & par conſéquent il eſt *capable de mouvement.* De ſorte que, ſi un Mathématicien peut conſidérer une certaine diſtance ou un changement de diſtance entre deux points, qui que ce ſoit peu concevoir ſans doute une diſtance & un changement de diſtance entre deux eſprits, & concevoir par ce moyen leur mouvement,

l'approche ou l'éloignement de l'un à l'égard de l'autre.

CHAP. XXIII.

§. 20. Chacun fent en lui-même que fon ame peut penfer, vouloir, & opérer fur fon corps, dans le lieu où il eft, mais qu'elle ne fauroit opérer fur un corps ou dans un lieu qui feroit à cent lieues d'elle. Ainfi, perfonne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il eft à *Paris*, fon ame puiffe penfer ou remuer un corps à *Montpellier*, & ne pas voir que fon ame étant unie à fon corps, elle change continuellement de place durant tout le chemin qu'il fait de *Paris* à *Montpellier*, de même que le caroffe ou le cheval qui le porte. D'où l'on peut fûrement conclure, à mon avis, que fon ame eft en mouvement pendant tout ce tems là. Que fi l'on fait difficulté de reconnoître que cet exemple nous donne une idée affez claire du mouvement de l'ame, on n'a, je penfe, qu'à réfléchir fur fa féparation d'avec le corps par la mort, pour être convaincu de ce mouvement; car confidérer l'ame comme fortant du corps, & abandonnant le corps fans avoir aucune idée de fon mouvement, c'eft, ce me femble, une chofe abfolument impoffible.

§. 21. Si l'on dit, que l'ame ne fauroit changer de lieu, parce qu'elle n'en occupe aucun, l'efprit n'étant pas (1) *in lòco*

(1) Comme ces mots employés de cette maniere ne fignifient rien, il n'eft pas poffible de les traduire en François. Les Scholaftiques ont cette commodité

sed ubi; je ne crois pas que bien des gens fassent maintenant beaucoup de fond sur cette façon de parler, dans un siecle où l'on n'est pas fort disposé à à admirer des sons frivoles, ou à se laisser tromper par ces sortes d'expressions inintelligibles. mais si quelqu'un s'imagine que cette distinction peut recevoir un sens raisonnable & qu'on peut l'appliquer à notre présente question, je le prie de l'exprimer en François intelligible, & d'en tirer, après cela une raison qui montre que les esprits immatériels ne sont pas capables de mouvement. On ne peut, à la vérité, attribuer du mouvement à DIEU, non pas parce qu'il est un esprit immatériel, mais parce qu'il est un esprit infini.

CHAP. XXIII.

Comparaison entre l'idées du corps & celle de l'ame.

§. 22. Comparons donc l'idée complexe que nous avons de l'esprit avec l'idée complexe que nous avons du *corps*, & voyons s'il y a plus d'obscurité dans l'une que dans l'autre, & dans laquelle il y en a davantage. Notre idée du corps emporte, à ce que je crois, une substance étendue, solide & capable de commmuniquer du mou-

de se servir des mots auxquels ils n'attachent aucune idée; & à la faveur de ces termes barbares ils soutiennent tout ce qu'ils veulent, *ce qu'ils n'entendent pas aussi bien que ce qu'ils entendent.* Mais quand on les oblige d'expliquer ces termes par d'autres qui soient usités dans une Langue vulgaire, l'impossibilité où ils sont de le faire, montre nettement qu'ils ne cachent sous ces mots que de vains galimathias, & un jargon mystérieux par lequel ils ne peuvent tromper que ceux qui sont assez sots pour admirer ce qu'ils n'entendent point.

vement par impulsion : & l'idée que nous avons de notre ame considérée comme un esprit immatériel, & celle d'une substance qui pense & qui a la puissance de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la pensée. Telles sont, à mon avis, les idées complexes que nous avons de l'esprit & du corps, en tant qu'ils sont distincts l'un de l'autre. Voyons présentement laquelle de ces deux idées est la plus obscure & la plus difficile à comprendre. Je sais que certaines gens, dont les pensées sont, pour ainsi dire, enfoncées dans la matiere, & qui ont si fort asservi leur esprit à leurs sens, qu'ils élevent rarement leurs pensées au-delà, sont portés à dire qu'ils ne sauroient concevoir une chose qui pense; ce qui est, peut-être, fort véritable; mais je soutiens que s'ils y songent bien, ils trouveront qu'ils ne peuvent pas mieux concevoir une chose étendue.

CHAP. XXIII.

La cohésion de parties solides dans le corps, aussi difficile à concevoir que la pensée dans l'ame.

§. 23. Si quelqu'un a dit à ce propos, qu'il ne sait ce que c'est qui pense en lui, il entend par-là qu'il ne sait quelle est la substance de cet être pensant. Il ne connoît pas non plus, répondrai-je, quelle est la substance d'une chose solide. Et s'il ajoute qu'il ne sait point comment il pense, je repliquerai qu'il ne sait pas non plus comment il est étendu; comment les parties solides du corps sont unies ou attachées ensemble pour faire un tout étendu. Car quoiqu'on puisse attribuer à la pres-

Chap. XXIII.

ſion des particules de l'air, la cohéſion des différentes parties de matiere qui ſont plus groſſes que les parties de l'air, & qui ont des pores plus petits que les corpuſcules de l'air; cependant la preſſion de l'air ne ſauroit ſervir à expliquer la cohéſion des particules de l'air même, puiſqu'elle n'en ſauroit être la cauſe. Que ſi la preſſion de l'*ether* ou de quelqu'autre matiere plus ſubtile que l'air, peut unir & tenir attachées les parties d'une particule d'air, auſſi-bien que des autres corps, cette *matiere ſubtile* ne peut ſe ſervir de lien à elle-même, & tenir unies les parties qui compoſent l'un de ſes plus petits corpuſcules. Et ainſi, quelqu'ingénieuſement qu'on explique cette hypotheſe, en faiſant voir que les parties des corps ſenſibles ſont unies par la preſſion de quelqu'autre corps inſenſible, elle ne ſert de rien pour expliquer l'union des parties de l'*ether* même; & plus elle prouve évidemment que les parties des autres corps ſont jointes enſemble par la preſſion extérieure de l'*ether*, & qu'elles ne peuvent avoir une autre cauſe intelligible de leur cohéſion, plus elle nous laiſſe dans l'obſcurité par rapport à la cohéſion des parties qui compoſent les corpuſcules de l'*ether* lui-même : car nous ne ſaurions concevoir ces corpuſcules ſans parties, puiſqu'ils ſont corps & par conſéquent diviſibles, ni comprendre comment leurs parties ſont unies les unes aux au-

tres, puisqu'il leur manque cette cause d'union qui sert à expliquer la cohésion des parties des autres corps.

CHAP. XXIII.

§. 24. Mais dans le fond on ne sauroit concevoir que la pression d'un *ambiant* fluide, quelque grande qu'elle soit, puisse être la cause de la cohésion des parties solides de la matiere. Car quoiqu'une telle pression puisse empêcher qu'on n'éloigne deux surfaces polies l'une de l'autre par une ligne qui leur soit perpendiculaire, comme on voit par l'expérience de deux marbres polis, posés l'un sur l'autre, elle ne sauroit du moins empêcher qu'on ne le sépare par un mouvement parallele à ces surfaces; parce que, comme l'*ambiant* fluide a une entiere liberté de succéder à chaque point d'espace qui est abandonné par ce mouvement de côté, il ne résiste pas davantage au mouvement des corps ainsi joints, qu'il résisteroit au mouvement d'un corps qui seroit environné de tous côtés par ce fluide, & ne toucheroit aucun autre corps. C'est pour cela que s'il n'y avoit point d'autre cause de la cohésion des corps, il seroit fort aisé d'en séparer toutes les parties, en les faisant ainsi glisser de côté. Car si la pression de l'*ether* est la cause absolue de la cohésion, il ne peut y avoir de cohésion, là où cette cause n'opére point. Et puisque la pression de l'*ether* ne sauroit agir contre une telle séparation de côté, ainsi que je viens de le faire voir, il s'ensuit

CHAP. XXIII.

de-là qu'à prendre tel plan qu'on voudroit, qui coupât quelque masse de matiere, il n'y auroit pas plus de cohésion qu'entre deux surfaces polies, qu'on pourra toujours faire glisser aisément l'une de dessus l'autre, quelque grande qu'on imagine la pression du fluide qui les environne. De sorte que, quelque claire que soit l'idée que nous croyons avoir de l'étendue du corps, qui n'est autre chose qu'une cohésion des parties solides, peut-être qui considérera bien la chose en lui-même, aura sujet de conclure qu'il lui est aussi facile d'avoir une idée claire de la maniere dont l'ame pense, que de celle dont le corps est étendu. Car, comme le corps n'est point autrement étendu que par l'union & la cohésion de ses parties solides, nous ne pouvons jamais bien concevoir l'étendue du corps, sans voir en quoi consiste l'union de ses parties : ce qui me paroît aussi incompréhensible que la pensée & la maniere dont elle se forme.

§. 25. Je sais que la plupart des gens s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté dans ce qu'ils croient observer chaque jour. Ne voyons-nous pas, diront-ils d'abord, les parties des corps fortement jointes ensemble ? Y a-t-il rien de plus commun ? Quel doute peut-on avoir là-dessus ? Et moi, je dis de même à l'égard de la pensée & de la puissance de mouvoir, ne sentons-nous pas ces deux choses en nous-mêmes par de continuelles

expériences, & ainſi, le moyen d'en douter ? De part & d'autre le fait eſt évident, j'en tombe d'accord. Mais, quand nous venons à l'examiner d'un peu plus près, & à conſidérer comment ſe fait la choſe, je crois qu'alors nous ſommes hors de route à l'un ou à l'autre égard. Car je comprens auſſi-peu comment les parties du corps ſont jointes enſemble, que de quelle maniere nous appercevons le corps, ou le mettons en mouvement : ce ſont pour moi deux énigmes également impénétrables. Et je voudrois bien que quelqu'un m'expliquât d'une maniere intelligible, comment les parties de l'*or* & du *cuivre*, qui venant d'être fondues tout-à-l'heure, étoient auſſi déſunies les unes des autres que les particules de l'eau ou du ſable, ont été, quelques momens après, ſi fortement jointes & attachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un homme ne ſauroit les ſéparer. Je crois que toute perſonne qui eſt accoutumée à faire des réflexions, ſe verra ici dans l'impoſſibilité de trouver quoi que ce ſoit qui puiſſe le ſatisfaire.

§. 26. Les petits corpuſcules qui compoſent ce fluide que nous appellons *eau*, ſont d'une ſi extraordinaire petiteſſe, que je n'ai pas encore ouï dire que perſonne ait prétendu appercevoir leur groſſeur, leur figure diſtincte, ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun microſcope ; quoiqu'on m'ait aſſuré qu'il y a des

CHAP. XXIII.

microſcopes, qui ſont voir les objets, dix mille & même cent mille fois plus grands qu'ils ne paroiſſent naturellement. D'ailleurs, les particules de l'eau ſont ſi fort détachées les unes des autres, que la moindre force les ſépare d'une maniere ſenſible. Bien plus, ſi nous conſidérons leur perpétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne ſont point attachées l'une à l'autre. Cependant, qu'il vienne un grand froid, elles s'uniſſent & deviennent ſolides : ces petits atomes s'attachent les uns aux autres, & ne ſauroient être ſéparés que par une grande force. Qui pourra trouver les liens qui attachent ſi fortement enſemble les amas de ces petits corpuſcules qui étoient auparavant ſéparés ; quiconque, dis-je, nous fera connoître le ciment qui les joint ſi étroitement l'un à l'autre, nous découvrira un grand ſecret, juſqu'à cette heure entiérement inconnu. Mais, quand on en ſeroit venu là, l'on ſeroit encore aſſez éloigné d'expliquer d'une maniere intelligible l'étendue du corps, c'eſt-à-dire, la cohéſion de ſes parties ſolides ; juſqu'à ce qu'on pût faire voir en quoi conſiſte l'union ou la cohéſion des parties de ces liens, ou de ce ciment, ou la plus petite partie de matiere qui exiſte. D'où il paroît que cette premiere qualité du corps qu'on ſuppoſe ſi évidente, ſe trouvera, apès y avoir bien penſé, tout auſſi incompréhenſible qu'aucun attribut de l'eſprit ;

prit; on verra, dis-je, qu'une substance solide & étendue est aussi difficile à concevoir qu'une substance qui pense, quelques difficultés que certaines gens forment contre cette derniere substance.

La cohésion des parties solides dans le corps, aussi difficile à concevoir que la pensée dans l'Ame.

§. 27. En effet, pour pousser nos pensées un peu plus loin, cette pression qu'on propose pour expliquer la cohésion des corps, est aussi inintelligible que la cohésion elle-même. Car si la matiere est supposée finie, comme elle l'est sans doute, que quelqu'un se transporte en esprit jusqu'aux extrêmités de l'univers, & qu'il voie là quels cerceaux, quels crampons il peut imaginer qui retiennent cette masse de matiere dans cette étroite union, d'où l'*acier* tire toute sa solidité, & les parties du *diamant* leur dureté & leur *indissolubilité*, si j'ose me servir de ce terme; car si la matiere est finie, elle doit avoir ses limites, & il faut que quelque chose empêche que ses parties ne se dissipent de tous côtés. Que si pour éviter cette difficulté, quelqu'un s'avise de supposer la matiere infinie, qu'il voie à quoi lui servira de s'engager dans cet abyme, quel secours il en pourra tirer pour expliquer la cohésion du corps, & s'il sera plus en état de la rendre intelligible en l'établissant sur la plus absurde & la plus incompréhensible supposition qu'on puisse faire. Tant il est vrai que si nous voulons rechercher la nature, la cause & la maniere de l'étendue

CHAP. XXIII.

du corps, qui n'eſt autre choſe que la cohéſion des parties ſolides, nous trouverons qu'il s'en faut de beaucoup que l'idée que nous avons de l'étendue du corps ſoit plus claire que l'idée que nous avons de la *penſée*.

La communication du mouvement par l'impulſion ou par la penſée, également inintelligible.

§. 28. Une autre idée que nous avons du corps, c'eſt la *puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion*, & une autre que nous avons de l'ame, c'eſt la *puiſſance de produire du mouvement par la penſée*. L'expérience nous fournit chaque jour ces deux idées d'une maniere évidente : mais ſi nous voulons encore rechercher comment cela ſe fait, nous nous trouvons également dans les ténebres. Car à l'égard de la communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement qu'un autre en reçoit, qui eſt le cas le plus ordinaire, nous ne concevons autre choſe par-là qu'un mouvement qui paſſe d'un corps à un autre corps, ce qui eſt, je crois, auſſi obſcur & auſſi inconcevable, que la maniere dont notre eſprit met en mouvement ou arrête notre corps par la penſée, ce que nous voyons qu'il fait à tout moment. Et il eſt encore plus mal-aiſé d'expliquer par voie d'impulſion, l'augmentation du mouvement qu'on obſerve, ou qu'on croit arriver en certaines rencontres. L'expérience nous fait voir tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulſion, par la pen-

ſée, mais nous ne pouvons guere comprendre comment cela ſe fait. Dans ces deux cas notre eſprit eſt également à bout. De ſorte que de quelque maniere que nous conſidérions le mouvement & ſa communication, comme des effets produits par le corps ou par l'eſprit, *l'idée qui appartient à l'eſprit, eſt pour le moins auſſi claire, que celle qui appartient au corps.* Et pour ce qui eſt de la puiſſance active de mouvoir, ou de la *motivité*, ſi j'oſe me ſervir de ce terme, on la conçoit beaucoup plus clairement dans l'eſprit que dans le corps : parce que deux corps en repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront jamais * l'idée d'une puiſſance qui ſoit dans l'un de ces corps pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement emprunté : au lieu que l'eſprit nous préſente chaque jour l'idée d'une puiſſance active de mouvoir les corps. C'eſt pourquoi ce n'eſt pas une choſe indigne de notre recherche, de voir ſi la *puiſſance active* eſt l'attribut propre des eſprits, & la *puiſſance paſſive* celui des corps. D'où l'on pourroit conjecturer, que les eſprits créés étant *actifs & paſſifs* ne ſont pas totalement ſéparés de la matiere. Car, l'eſprit pur, c'eſt-à-dire ; DIEU, étant ſeulement *actif*, & la pure matiere ſimplement *paſſive*, on peut croire que ces autres êtres qui ſont *actifs & paſſifs* tout enſemble, participent de l'un & de l'autre. Mais, quoi qu'il en ſoit, les

CHAP. XXIII.

* Voyez ci-deſſus, Ch. XXI. §. 4. où cela eſt prouvé plus au long.

Chap. XXIII.

idées que nous avons de l'esprit, sont, je pense, en aussi grand nombre & aussi claires que celles que nous avons du corps, la substance de l'un & de l'autre nous étant également inconnue; & l'idée de la *pensée* que nous trouvons dans l'esprit nous paroissant aussi claire que celle de l'*étendue* que nous remarquons dans le corps; & la communication du mouvement qui se fait par la pensée & que nous attribuons à l'esprit, est aussi évidente que celle qui se fait par impulsion & que nous attribuons au corps. Une constante expérience nous fait voir ces deux communications d'une maniere sensible, quoique la foible capacité de notre entendement ne puisse les comprendre ni l'une ni l'autre. Car dès que l'esprit veut porter sa vue au-delà de ces idées originales qui nous viennent par *sensation* ou par *réflexion*, pour pénétrer dans leurs causes & dans la maniere de leur production, nous trouvons que cette recherche ne sert qu'à nous faire sentir combien sont courtes nos lumieres.

§. 26. Enfin pour conclure ce parallele, la *sensation* nous fait connoître évidemment, qu'il y a des substances solides & étendues, & la *réflexion*, qu'il y a des substances qui pensent. L'expérience nous persuade de l'existence de ces deux sortes d'êtres, & que l'un a la puissance de mouvoir le corps par impulsion, & l'autre par la pensée: c'est de quoi nous ne

saurions douter. L'expérience, dis-je, nous fournit à tout moment des idées claires de l'un & de l'autre : mais nos facultés ne peuvent rien ajouter à ces idées au-delà de ce que nous y découvrons par la *sensation* ou par la *réflexion*. Que si nous voulons rechercher, outre cela, leur nature, leurs causes, *&c.* nous appercevons bientôt que la nature de l'étendue ne nous est pas connue plus nettement que celle de la pensée. Si, dis-je, nous voulons les expliquer plus particuliérement, la facilité est égale des deux côtés, je veux dire que nous ne trouvons pas plus de difficulté à concevoir comment une substance que nous ne connoissons pas, peut par la pensée mettre un corps en mouvement, qu'à comprendre comment une substance que nous ne connoissons pas non plus, peut remuer un corps par voie d'impulsion. De sorte que nous ne sommes pas plus en état de découvrir en quoi consistent les idées qui regardent le corps, que celles qui appartiennent à l'esprit. D'où il paroît fort probable que les idées simples que nous recevons de la *sensation* & de la *réflexion* sont les bornes de nos pensées, au-delà desquelles notre esprit ne sauroit avancer d'un seul point, quelqu'effort qu'il fasse pour cela, & par conséquent, c'est en vain qu'il s'attacheroit à rechercher avec soin la nature & les causes secretes de ces idées, il ne peut jamais y faire aucune découverte.

CHAP. XXIII.

Comparaison des idées que nous avons du corps & de l'esprit.

§. 30. Voici donc en peu de mots à quoi se réduit l'idée que nous avons de l'esprit comparée à celle que nous avons du corps. La substance de l'esprit nous est inconnue, & celle du corps nous l'est tout autant. Nous avons des idées claires & distinctes de deux *premieres qualités* ou propriétés du corps qui sont la cohésion de parties solides, & l'impulsion : de même nous connoissons dans l'esprit deux premieres qualités ou propriétés dont nous avons des idées claires & distinctes, savoir la pensée & la puissance d'agir, c'est-à-dire, de commencer ou d'arrêter différentes pensées ou divers mouvemens. Nous avons aussi des idées claires & distinctes de plusieurs qualités inhérentes dans le corps, lesquelles ne sont autre chose que différentes modifications de l'étendue de parties solides & jointes ensemble, de leur mouvement. L'esprit nous fournit de même des idées de plusieurs *modes de penser*, comme, *croire*, *douter*, *être appliqué*, *craindre*, *espérer*, &c. nous y trouvons aussi les idées de *vouloir*, & de *mouvoir le corps* en conséquence de la volonté, & de se mouvoir lui-même avec le corps ; car l'esprit est capable de mouvement, comme nous l'avons * déjà montré.

* ci-dessus §. 19. 20. 21.

La notion d'un esprit n'enferme pas plus de diffi-

§. 31. Enfin, s'il se trouve dans cette notion de l'esprit quelque difficulté, qu'il ne soit peut-être pas facile d'expliquer, nous n'avons pas pour cela plus de raison

de nier ou de révoquer en doute l'existence des esprits, que nous en aurions de nier ou de révoquer en doute l'existence des corps, sous prétexte que la notion du corps est embarrassée de quelques difficultés qu'il est fort difficile & peut-être impossible d'expliquer ou d'entendre. Car je voudrois bien qu'on me montrât dans la notion que nous avons de l'esprit, quelque chose de plus embrouillé ou qui approche plus de la contradiction, que ce que renferme la notion même du corps, je veux parler de la *divisibilité à l'infini* d'une étendue finie. Car soit que nous recevions cette divisibilité à l'infini, ou que nous la rejettions, elle nous engage dans des conséquences qu'il nous est impossible d'expliquer ou de pouvoir concilier, & qui entraînent de plus grandes difficultés & des absurdités plus apparentes que tout ce qui peut suivre de la notion d'une substance immatérielle douée d'intelligence.

CHAP. XXIII. culté que celle du corps.

§. 32. Et c'est de quoi nous ne devons point être surpris, puisque n'ayant que quelque petit nombre d'idées superficielles des choses, qui nous viennent uniquement ou des objets extérieurs à la faveur des sens, ou de notre propre esprit réfléchissant sur ce qu'il éprouve en lui-même : notre connoissance ne s'étend pas plus avant, tant s'en faut que nous puissions pénétrer dans la constitution intérieure & la vraie nature des choses, étant destitués des facultés nécef-

Nous ne connoissons rien au delà de nos idées simples.

CHAP. XXIII.

ſaires pour parvenir juſques là. Puis donc que nous trouvons en nous-mêmes de la connoiſſance, & le pouvoir d'exciter du mouvement en conſéquence de notre volonté, & cela d'une maniere auſſi certaine que nous découvrons dans des choſes qui ſont hors de nous une cohéſion & une diviſion de parties ſolides en quoi conſiſte l'étendue & le mouvement des corps, *nous avons autant de raiſon de nous contenter de l'idée que nous avons d'un eſprit immatériel, que de celle que nous avons du corps, & d'être également convaincus de l'exiſtence de tous les deux.* Car il n'y a pas plus de contradiction que la *penſée* exiſte ſéparée & indépendante de la *ſolidité*, qu'il y en a que la ſolidité exiſte ſéparée & indépendante de la penſée; la *ſolidité* & la *penſée* n'étant que des idées ſimples, indépendantes l'une de l'autre. Et comme nous trouvons d'ailleurs en nous-mêmes des idées auſſi claires & auſſi diſtinctes de la penſée que de la ſolidité, je ne vois pas pourquoi nous ne pourrions pas admettre auſſi-bien l'exiſtence d'une choſe qui penſe ſans être ſolide, c'eſt-à-dire, qui ſoit *immatérielle*, que l'exiſtence d'une choſe ſolide qui ne penſe pas, c'eſt-à-dire, de la *matiere*; & ſur-tout, puiſqu'il n'eſt pas plus difficile de concevoir comment la penſée pourroit exiſter ſans matiere, que de comprendre comment la matiere pourroit penſer. Car dès que nous voulons aller au-delà des

idées simples qui nous viennent par la *sensation* ou par la *réflexion*, & pénétrer plus avant dans la nature des choses, nous nous trouvons aussi-tôt dans les ténebres, & dans un embarras de difficultés inexplicables, & ne pouvons après tout découvrir autre chose que notre ignorance & notre propre aveuglement. Mais quelle que soit la plus claire de ces deux idées complexes, celle du corps ou celle de l'esprit, il est évident que que les idées simples qui les composent ne sont autre chose que ce qui nous vient par *sensation* ou par *réflexion*. Il en est de même de toutes les autres idées de *substances*, sans en excepter celle de DIEU lui-même.

Idée de Dieu.

§. 33. En effet, si nous examinons l'idée que nous avons de cet Etre suprême & incompréhensible, nous trouverons que nous l'acquérons par la même voie, & que les *idées complexes* que nous avons de DIEU & des esprits purs, sont composées des *idées simples* que nous recevons de la *réflexion*. Par exemple, après avoir formé par la considération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'*existence* & de *durée*, de *connoissance*, de *puissance*, de *plaisir*, de *bonheur* & de plusieurs autres qualités & puissances, qu'il est plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas, lorsque nous voulons former l'idée la plus convenable à l'Etre suprême, qu'il nous est possible d'imaginer, nous étendons chacune

CHAP. XXIII.

* Dont il est parlé ci-dessus dans tout le Chapitre XVII. de ce Liv. II.

† Tome I. Chap. XI.

de ces idées par le moyen de celle que nous avons de * l'*infini*, & joignant toutes ces idées ensemble, nous formons notre idée complexe de DIEU. Car que l'esprit ait cette puissance d'étendre quelques-unes de ses idées, qui lui sont venues par *sensation* ou par *réflexion*, c'est ce que nous avons † déja montré.

§. 34. Si je trouve que je connois un petit nombre de choses, & quelques-unes de celles-là, ou, peut-être, toutes, d'une maniere imparfaite, je puis former une idée d'un Etre qui en connoît deux fois autant, que je puis doubler encore aussi souvent que je puis ajouter au nombre, & ainsi augmenter mon idée de connoissance en étendant sa compréhension à toutes les choses qui existent ou peuvent exister. J'en puis faire de même à l'égard de la maniere de connoître toutes ces choses plus parfaitement, c'est-à-dire, toutes leurs qualités, puissances, causes, conséquences, & relations, &c. jusqu'à ce que tout ce qu'elles renferment ou qui peut y être rapporté en quelque maniere, soit parfaitement connu : par où je puis me former l'idée d'une connoissance infinie, ou qui n'a point de bornes. On peut faire la même chose à l'égard de la puissance que nous pouvons étendre jusqu'à ce que nous soyons parvenus à ce que nous appellons *infini*, comme aussi à l'égard de la durée d'une existence sans commencement ou sans fin, &

ainsi former l'idée d'un Etre *éternel.* Les degrés ou l'étendue dans laquelle nous attribuons à cet Etre suprême que nous appellons *Dieu*, l'existence, la puissance, la sagesse, & toutes les autres perfections dont nous pouvons avoir quelqu'idée ; ces degrés, dis-je, étant infinis & sans bornes, nous nous formons par-là la meilleure idée que notre esprit soit capable de se faire de ce Souverain Etre ; & tout cela se fait, comme je viens de dire, en élargissant ces idées simples qui nous viennent des opérations de notre esprit par la réflexion, ou des choses extérieures par le moyen des sens, jusqu'à cette prodigieuse étendue où l'infinité peut les porter.

§. 35. Car c'est l'*infinité* qui jointe à nos idées d'existence, de puissance, de connoissance, *&c.* constitue cette idée complexe, par laquelle nous nous représentons l'Etre suprême le mieux que nous pouvons. Car quoique DIEU dans sa propre essence, qui certainement nous est inconnue à nous qui ne connoissons pas même l'essence, d'un caillou, d'un moucheron ou de notre propre personne, soit simple & sans aucune composition ; cependant je crois pouvoir dire que nous n'avons de lui qu'une idée complexe d'existence, de connoissance, de puissance, de félicité, &c. infinie & éternelle ; toutes idées distinctes, & dont quelques-unes étant relatives, sont composées de quelqu'autre idée. Et ce sont

CHAP. XXIII.

toutes ces idées qui procédant originairement de la ſenſation & de la réflexion, comme on l'a déja montré, compoſent l'idée ou notion que nous avons de DIEU.

Dans les idées complexes que nous avons des eſprits, il n'y en a aucune que nous n'ayons reçue de la Senſation ou de la Réflexion.

§. 36. Il faut remarquer, outre cela, qu'excepté l'*infinité*, il n'y a aucune idée que nous attribuïons à Dieu, qui ne ſoit auſſi une partie de l'idée complexe que nous avons des autres Eſprits. Parce que n'étant capables de recevoir d'autres d'idées ſimples que celles qui appartiennent au corps, excepté celles que nous recevons de la *réflexion* que nous faiſons ſur les opérations de notre propre eſprit, nous ne pouvons attribuer d'autres idées aux eſprits que celles qui nous viennent de cette ſource; & toute la différence que nous pouvons mettre entr'elles en les rapportant aux eſprits, conſiſtent uniquement dans la différente étendue, & les divers degrés de leur connoiſſance, de leur puiſſance, de leur durée, de leur bonheur, *&c.* Car, que les idées que nous avons, tant des eſprits que des autres choſes, ſe terminent à celles que nous recevons de la *ſenſation* & de la *réflexion*, c'eſt ce qui ſuit évidemment de ce que dans nos idées des eſprits, à quelque degré de perfection que nous les portions au-delà de celles des corps, même juſqu'à celle de l'infini, nous ne ſaurions pourtant y démêler aucune idée de la maniere dont les eſprits ſe découvrent leurs penſées les uns aux autres; quoique nous

ne puissions éviter de couclure, que les esprits séparés qui ont des connoissances plus parfaites & qui sont dans un état beaucoup plus heureux que nous, doivent avoir aussi une voie plus parfaite de s'entre-communiquer leurs pensées, que nous qui sommes obligés de nous servir de signes corporels, & particuliérement de sons, qui sont de l'usage le plus général comme les moyens les plus commodes & les plus prompts que nous puissions employer pour nous communiquer nos pensées les uns aux autres. Mais, parce que nous n'avons en nous-mêmes aucune expérience, & par conséquent, aucune notion d'une communication immédiate, nous n'avons point aussi d'idée de la maniere dont les esprits qui n'usent point de paroles, peuvent se communiquer promptement leurs pensées; & moins encore comprenons-nous comment n'ayant point de corps, ils peuvent être maîtres de leurs propres pensées, & les faire connoître ou les cacher comme il leur plaît, quoique nous devions supposer nécessairement qu'ils ont une telle puissance.

CHAP. XXIII.

Récapitulation.

§. 37. Voilà donc présentement, *quelles sortes d'idées nous avons de toutes les différentes especes de substances*; en quoi elles consistent; & comment nous les acquérons. D'où je crois qu'on peut tirer évidemment ces trois conséquences.

La premiere, Que toutes les idées que

Chap. XXIII.

nous avons des différentes especes de substances, ne sont que des collections d'idées simples avec la supposition d'un sujet auquel elles appartiennent & dans lequel elles subsistent, quoique nous n'ayons point d'idée claire & distincte de ce sujet.

La seconde, Que toutes les idées simples qui ainsi unies dans un commun * sujet composent les *idées complexes* que nous avons de différentes sortes de substances, ne sont autre chose que des idées qui nous sont venues par *sensation* ou par *réflexion*. De sorte que dans les choses mêmes que nous croyons connoître de la maniere la plus intime, & comprendre avec le plus d'exactitude, nos plus vastes conceptions ne sauroient s'étendre au-delà de ces idées simples. De même dans les choses qui paroissent les plus éloignées de toutes les autres que nous connoissons, & qui surpassent infiniment tout ce que nous pouvons appercevoir en nous-mêmes par la *réflexion*, ou découvrir dans les autres choses par le moyen de la *sensation*, nous ne saurions y rien découvrir que ces idées simples qui nous viennent originairement de la *sensation* ou de la *réflexion*, comme il paroît évidemment à l'égard des idées complexes que nous avons des Anges & en particulier de Dieu lui-même.

* *Substratum.*

Ma troisieme conséquence est, Que la plupart des idées simples qui composent nos idées complexes des substances,

CHAP. XXIII.

ne ſont, à les bien conſidérer, que des puiſſances, quelque penchant que nous ayons à les prendre pour des qualités poſitives. Par exemple, la plus grande partie des idées qui compoſent l'idée complexe que nous avons pour l'*or*, ſont la couleur jaune, une grande peſanteur, la *ductilité*, la *fuſibilité*, la capacité d'être diſſous par l'eau régale; &c. toutes leſquelles idées unies enſemble dans un ſujet inconnu qui en eſt comme * le *ſoutien*, ne ſont qu'autant de rapports à d'autres *ſubſtances*, & n'exiſtent pas réellement dans l'or conſidéré purement en lui-même, quoiqu'elles dépendent des qualités originales & réelles de ſa conſtitution intérieure, par laquelle il eſt capable d'opérer diverſement, & de recevoir différentes impreſſions de la part de pluſieurs autres ſubſtances.

* *Subſtratum.*





CHAPITRE XXIV.

CHAP. XXIV.

Des Idées Collectives de Substances.

Une seule idée faite de l'assemblage de plusieurs idées.

§. 1. OUTRE ces idées complexes de différentes substances singulieres, comme d'un *homme*, d'un *cheval*, de l'*or*, d'une *rose*, d'une *pomme*, &c. l'esprit a aussi des *idées collectives de substances*. Je les nomme ainsi, parce que ces sortes d'idées sont composées de plusieurs substances particulieres, considérées ensemble comme jointes en une seule idée, & qui étant ainsi unies ne font effectivement qu'une idée : par exemple, l'idée de cet amas d'hommes qui compose une *Armée*, est aussi-bien une seule idée que celle d'un *homme*, quoiqu'elle soit composée d'un grand nombre de substances distinctes. De même cette grande idée collective de tous les corps qu'on désigne par le terme d'*univers*, est aussi-bien une seule idée, que celle de la plus petite particule de matiere qui soit dans le monde. Car pour faire qu'une idée soit unique, il suffit qu'elle soit considérée comme une seule image, quoique d'ailleurs elle soit composée du plus grand nombre d'idées particulieres qu'il soit possible de concevoir.

Ce qui se fait par la puis-

§. 2. L'esprit forme ces *idées collectives de substances* par la puissance qu'il a de

composer & de réunir diversement des idées simples ou complexes en une seule idée, ainsi qu'il se forme, par la même faculté, des idées complexes des substances particulieres, qui sont composées d'un assemblage de diverses idées simples, unies dans une seule substance. Et comme l'esprit en joignant ensemble des idées répétées d'*unité*, fait les modes collectifs ou l'idée complexe de quelque nombre que ce soit, comme d'une *douzaine*, d'une *vingtaine*, d'une *grosse*, &c. de même en joignant ensemble diverses substances particulieres, il forme des idées collectives de substances, comme une *Troupe*, une *Armée*, un *Essaim*, une *Ville*, une *Flotte*; car il n'y a personne qui n'éprouve en lui-même qu'il se représente, pour ainsi dire, d'un coup d'œil chacune de ces idées en particulier par une seule idée; & qu'ainsi sous cette notion il considére aussi parfaitement ces différens amas de choses comme une seule chose, que lorsqu'il se représente un *vaisseau* ou un *atome*. En effet il n'est pas plus malaisé de concevoir comment une armée de dix mille hommes peut faire une seule idée, que comment un homme peut nous être représenté sous une seule idée; car il est aussi facile à l'esprit de réunir l'idée d'un grand nombre d'hommes en une seule idée, & de la considérer comme une idée effectivement unique, que de former une idée singuliere de toutes les idées distinctes qui

CHAP. XXIV.

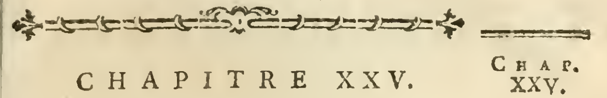
sance que l'esprit a de composer & rassembler des idées.

CHAP. XXIV.

entrent dans la composition d'un homme, & les regarder toutes ensemble comme une seule idée.

Toutes les choses artificielles sont des idées collectives.

§. 3. Il faut mettre au nombre de ces sortes d'*idées collectives*, la plus grande partie des choses artificielles, ou du moins celles de cette nature qui sont composées de substances distinctes. Et dans le fond, à bien considérer toutes ces idées collectives, comme une *armée*, une *constellation*, *l'univers*, nous trouverons qu'en tant qu'elles forment autant d'idées singulieres, ce ne sont que des tableaux artificiels que l'esprit trace, pour ainsi dire, en assemblant sous un seul point de vue des choses fort éloignées, & indépendantes les unes des autres, afin de les mieux contempler, & d'en discourir plus commodément lorsqu'elles sont ainsi réunies sous une seule conception, & désignées par un seul nom. Car il n'y a rien de si éloigné, ni de si contraire que l'esprit ne puisse rassembler en une seule idée, par le moyen de cette faculté, comme il paroît visiblement par ce que signifie le mot d'*univers* qui n'emporte qu'une seule idée, quelque composé qu'il puisse être.



CHAPITRE XXV.

CHAP. XXV.

De la Relation.

Ce que c'est que *Relation*

§. I. OUTRE les idées simples ou complexes que l'esprit a des choses considérées en elles-mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaison qu'il fait de ces choses entr'elles. Lorsque l'entendement considere une chose, il n'est pas borné précisément à cet objet ; il peut transporter, pour ainsi-dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder au-delà, pour voir quel rapport elle a avec quelqu'autre idée. Lorsque l'esprit envisage ainsi une chose, ensorte qu'il la conduit & la place, pour ainsi dire, auprès d'une autre, en jettant la vue de l'une sur l'autre, c'est une *relation* ou *rapport*, selon ce qu'emportent ces deux mots ; quant aux dénominations qu'on donne aux choses positives, pour désigner ce rapport & être comme autant de marques qui servent à porter la pensée au-delà du sujet même qui reçoit la dénomination vers quelque chose qui en soit distinct, c'est ce qu'on appelle termes *relatifs*: & pour les choses qu'on approche ainsi l'une de l'autre on les nomme* *sujets de la relation*. Ainsi lorsque l'esprit considere *Titius* comme un certain être positif, il ne renferme rien dans cette idée que ce qui existe

* *Relata*.

CHAP. XXV.

réellement dans *Titius* : par exemple, lorſque je le conſidére comme un homme, je n'ai autre choſe dans l'eſprit que l'idée complexe de cette eſpece *homme*; de même quand je dis *Titius* eſt un homme blanc, je ne me repréſente autre choſe qu'un homme qui a cette couleur particuliere. Mais quand je donne à *Titius* le nom de *mari*, je déſigne en même-tems quelqu'autre perſonne, ſavoir, ſa *femme* ; & lorſque je dis qu'il eſt *plus blanc*, je déſigne auſſi quelqu'autre choſe, par exemple l'*yvoire* ; car dans ces deux cas ma penſée porte ſur quelqu'autre choſe que ſur *Titius*, de ſorte que j'ai actuellemens deux objets préſens à l'eſprit. Et comme chaque idée, ſoit ſimple ou complexe, peut fournir à l'eſprit une occaſion de mettre ainſi deux choſes enſemble, & de les envisager en quelque ſorte tout-à-la-fois, quoiqu'il ne laiſſe pas de les conſidérer comme diſtinctes, il s'enſuit de-là que chacune de nos idées peut ſervir de fondement à un rapport. Ainſi dans l'exemple que je viens de propoſer, le contrat & la cérémonie du mariage de *Titius* avec *Sempronia* fondent la domination ou la relation de *mari*; & la couleur blanche eſt la raiſon pourquoi je dis qu'il eſt *plus blanc* que l'*yvoire*.

On n'apperçoit pas aiſément les *Relations* qui manquent de termes *correlatifs*.

§. 2. Ces relations-là & autres ſemblables exprimées par des termes relatifs auxquels il y a d'autres termes qui répondent réciproquement, comme *pere* & *fils* ; plus *grand* & *plus petit* ; *cauſe* & *effet* ; toutes ces ſortes de

relations ſe préſentent aiſément à l'eſprit, & chacun découvre auſſi-tôt le rapport qu'elles renferment. Car les mots de *pere* & de *fils*, de *mari* & de *femme*, & tels autres termes *correlatifs* paroiſſent avoir une ſi étroite liaiſon entr'eux, & par coutume ſe répondent ſi promptement l'un à l'autre dans l'eſprit des hommes, que dès qu'on nomme un de ces termes, la penſée ſe porte d'abord au-delà de la choſe nommée : de ſorte qu'il n'y a perſonne qui manque de s'appercevoir ou qui doute en aucune maniere d'un rapport qui eſt marqué avec tant d'évidence. Mais lorſque les Langues ne fourniſſent point de noms *correlatifs* l'on ne, s'apperçoit pas toujours ſi facilement de la relation. *Concubine* eſt ſans doute un terme relatif auſſi-bien que *femme* ; mais dans les Langues où ce mot & autres ſemblables n'ont point de terme *correlatif*, on n'eſt pas ſi porté à les regarder ſous cette idée ; parce qu'ils n'ont pas cette marque évidente de relation qu'on trouve entre les termes *correlatifs* qui ſemblent s'expliquer l'un l'autre, & ne pouvoir exiſter que tout-à-la-fois. De-là vient que pluſieurs de ces termes, qui, à les bien conſidérer, enferment des rapports évidens, ont paſſé ſous le nom de dénominations extérieures. Mais tous les noms qui ne ſont pas de vains ſons, doivent renfermer néceſſairement quelque *idée* ; & cette idée eſt, ou dans la choſe à laquelle le nom eſt appliqué, auquel cas elle eſt poſitive, & eſt conſidérée

CHAP. XXV.

comme unie & exiſtante dans la choſe à laquelle on donne la dénomination ; ou bien elle procéde du rapport que l'eſprit trouve entre cette idée & quelqu'autre choſe qui en eſt diſtinct, avec quoi il la conſidere ; & alors cette idée renferme une relation.

Quelques termes d'une ſignification abſolue en apparence ſont effectivement relatifs.

§. 3. Il y a une autre ſorte de *termes relatifs*, qu'on ne regarde point ſous cette idée, ni même comme des dénominations extérieures, & qui paroiſſant ſignifier quelque choſe d'abſolu dans le ſujet auquel on les applique, cachent pourtant ſous la forme & l'apparence de *termes poſitifs*, une relation tacite, quoique moins remarquable ; tels ſont les termes en apparence poſitifs de *vieux*, *grand*, *imparfait*, &c. dont j'aurai occaſion de parler plus au long dans les chapitres ſuivans.

La Relation différe des choſes qui ſont le ſujet de la Relation.

§. 4. On peut remarquer, outre cela, que les idées de la relation peuvent être les mêmes dans l'eſprit de certaines perſonnes, qui ont d'ailleurs des idées fort différentes des choſes, qui ſe rapportent ou ſont ainſi comparées l'un à l'autre. Ceux qui ont, par exemple, des idées extrêmement différentes de l'*homme*, peuvent pourtant s'accorder ſur la notion de *pere*, qui eſt une notion ajoutée à cette *ſubſtance*, qui conſtitue l'homme, & ſe rapporte uniquement à un acte particulier de la choſe que nous nommons *homme*, par lequel acte, cet homme contribue à la génération d'un être de ſon

espece ; que l'homme soit d'ailleurs ce qu'on voudra.

CHAP. XXI.

Il peut y avoir un changement de relation sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet.

§. 5. Il s'ensuit de là que la nature de la *relation* consiste dans la comparaison qu'on fait d'une chose avec une autre ; de laquelle comparaison l'une de ces choses ou toutes deux reçoivent une dénomination particuliere. Que si l'une est mise à l'écart ou cesse d'être, la *relation* cesse, aussi-bien que la dénomination qui en est une suite, quoique l'autre ne reçoive par-là aucune altération en elle-même. Ainsi *Titius* que je considere aujourd'hui comme *pere*, cesse de l'être demain, sans qu'il se fasse aucun changement en lui, par cela seul que son fils vient à mourir. Bien plus, la même chose est capable d'avoir des dénominations contraires dans le même tems, dès-là seulement que l'esprit la compare avec un autre objet ; par exemple en comparant *Titius* à différentes personnes, on peut dire avec vérité qu'il est *plus vieux* & *plus jeune*, *plus fort* & *plus foible*, &c.

La Relation n'est qu'entre deux choses.

§. 6. Tout ce qui existe, qui peut exister, ou être considéré comme une seule chose, est positif ; & par conséquent, non-seulement les idées simples & les substances sont des êtres positifs, mais aussi les *modes*. Car quoique les parties dont ils sont composés, soient fort souvent relatives l'une à l'autre, le tout pris ensemble est considéré comme une seule chose, & produit en nous l'*idée com-*

CHAP. XXV.

plexe d'une ſeule choſe : laquelle idée eſt dans notre eſprit comme un ſeul tableau (bien que ce ſoit un aſſemblage de diverſes parties) & nous préſente ſous un ſeul nom une choſe ou une idée poſitive & abſolue. Ainſi, quoique les parties d'un *triangle*, comparées l'une à l'autre, ſoient *relatives*, cependant l'idée du tout eſt une idée poſitive & abſolue. On peut dire la même choſe d'une *famille*, d'un *air de chanſon*, &c. car il ne peut y avoir de relation qu'entre deux choſes conſidérées comme deux choſes. Un rapport ſuppoſe néceſſairement deux idées ou deux choſes, réellement ſeparées l'une de l'autre ou conſidérées comme diſtinctes, & qui par-là ſervent de fondement ou d'occaſion à la comparaiſon qu'on en fait.

§. 7. Voici quelques obſervations qu'on peut faire touchant la relation en général.

Toutes choſes ſont capables de Relation.

Premiérement, *Il n'y a aucune choſe*, ſoit idée ſimple, ſubſtance, mode, ſoit relation ou dénomination d'aucune de ces choſes, *ſur laquelle on ne puiſſe faire un nombre preſque infini de conſidérations par rapport à d'autres choſes* ; ce qui compoſe une grande partie des penſées & des paroles des hommes. Un homme, par exemple, peut ſoutenir tout-à-la-fois toutes les relations ſuivantes, *pere*, *frere*, *fils*, *grand-pere*, *petit-fils*, *beau-pere*, *beau-fils*, *mari*, *ami*, *ennemi*, *ſujet*, *Général*, *Juge*, *Patron*, *Profeſſeur*, *Européen*, *Anglois*, *Inſulaire*, *valet*, *maître*, *poſſeſſeur*, *Capitaine*, *ſupérieur*, *inférieur*,

rieur, *plus grand*, *plus petit*, *plus vieux*, *plus jeune*, *contemporain*, *ſemblable*, *diſſemblable*, &c. un homme, dis-je, peut avoir tous ces différens rapports & pluſieurs autres dans un nombre preſqu'infini, étant capable de recevoir autant de *relations* qu'on trouve d'occaſions de le comparer à d'autres choſes, eu égard à toute ſorte de convenance, de diſconvenance, ou de rapport qu'il eſt poſſible d'imaginer. Car, comme il a été dit, la *relation* eſt un moyen de comparer, ou de conſidérer deux choſes enſemble, en donnant à l'une ou à toutes deux quelque nom tiré de cette comparaiſon, & quelquefois en déſignant la relation même, par un nom particulier.

Les idées des Relations ſont ſouvent plus claires que celles des choſes qui ſont les ſujets des Relations.

§. 8. On peut remarquer, en ſecond lieu, Que, quoique la relation ne ſoit pas renfermée dans l'exiſtence réelle des choſes, mais que ce ſoit quelque choſe d'extérieur & comme ajouté au ſujet; cependant les idées ſignifiées par des termes relatifs, ſont ſouvent plus claires & plus diſtinctes que celles des ſubſtances à qui elles appartiennent. Ainſi, la notion que nous avons d'un *pere* ou d'un *frere*, eſt beaucoup plus claire & plus diſtincte que celle que nous avons d'un *homme*; ou ſi vous voulez, la *paternité* eſt une choſe dont il eſt bien plus aiſé d'avoir une idée claire que de l'*humanité*. Je puis de même concevoir, beaucoup plus facilement ce que c'eſt qu'un ami, que ce que c'eſt que DIEU; parce que la connoiſſance d'un action ou

d'une ſimple idée, ſuffit ſouvent pour me donner la notion d'un *rapport* : au lieu que pour connoître quelqu'être *ſubſtantiel*, il faut faire néceſſairement une collection exacte de pluſieurs idées. Lorſqu'un homme compare deux choſes enſemble, on ne peut guere ſuppoſer qu'il ignore ce qu'eſt la choſe ſur quoi il les compare ; de ſorte qu'en comparant certaines choſes enſemble, il ne peut qu'avoir une idée fort nette de ce rapport. Et par conſéquent, *les idées des relations ſont tout au moins capables d'être plus parfaites & plus diſtinctes dans notre eſprit que les idées des ſubſtances* : parce qu'il eſt difficile pour l'ordinaire de connoître toutes les *idées ſimples* qui ſont réellement dans chaque ſubſtance, & qu'au contraire, il eſt communément aſſez facile de connoître les idées ſimples, qui conſtituent un rapport auquel je penſe, ou que je puis exprimer par un nom particulier. Ainſi, en comparant deux hommes par rapport à un commun *pere*, il m'eſt fort aiſé de former les idées de *freres*, quoique je n'aie pas l'idée parfaite d'un *homme*. Car les termes relatifs qui renferment quelque ſens, ne ſignifiant que des idées, non plus que les autres ; & ces idées étant toutes, ou ſimples, ou compoſées d'autres idées ſimples, pour connoître l'idée préciſe qu'un terme relatif ſignifie, il ſuffit de concevoir nettement ce qui eſt le fondement de la relation : ce qu'on peut faire ſans avoir une idée claire & parfaite de la choſe à

laquelle cette relation eſt attribuée. Ainſi, lorſque je ſais qu'un oiſeau a pondu l'œuf d'où eſt éclos un autre oiſeau, j'ai une idée claire de la relation de *mere* & de *petit*, qui eſt entre les deux (1) *caſſiovaris* qu'on voit dans le (2) *Parc de St. James*, quoique je n'aie peut-être qu'une idée fort obſcure & fort imparfaite de cette eſpece d'oiſeaux.

Toutes les Relations ſe terminent à des Idées ſimples.

§. 9. En troiſieme lieu, quoiqu'il y ait quantité de conſidérations ſur quoi l'on peut fonder la comparaiſon d'une choſe avec une autre, & par conſéquent un grand nombre de relations; cependant ces relations ſe terminent toutes à des idées ſimples qui tirent leur origine de la *ſenſation* ou de la *réflexion*, comme je le montrerai nettement à l'égard des plus conſidérables relations qui nous ſoient connues, & de quelques-unes qui ſemblent les plus éloignées des *ſens* ou de la *réflexion*.

Les termes qui conduiſent l'eſprit au-delà du ſujet de la dénomination, ſont *Relatifs*.

§. 10. En quatrieme lieu, comme la *relation* eſt la conſidération d'une choſe par rapport à une autre, ce qui lui eſt tout-à-fait extérieur, il eſt évident que tous les mots qui conduiſent néceſſairement l'eſprit à d'autres idées qu'à celles qu'on ſuppoſe exiſter réellement dans la choſe à laquelle le mot eſt appliqué, ſont des *termes relatifs*. Ainſi, quand je dis un hom-

(1) Ce ſont deux oiſeaux inconnus en Europe, qui apparemment n'ont point d'autre nom en François.

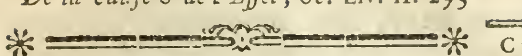
(2) Parc du Roi d'Angleterre, derriere le Palais de St. James à Londres.

CHAP. XXIV.

me *noir*, *gai*, *penſif*, *altéré*, *chagrin*, *ſincere*, ces termes & pluſieurs autres ſemblables ſont tous *termes abſolus*, parce qu'ils ne ſignifient ni ne déſignent aucune autre choſe que ce qui exiſte, ou qu'on ſuppoſe exiſter réellement dans l'homme, à qui l'on donne ces dénominations. Mais les mots ſuivans, *pere*, *frere*, *Roi*, *mari*, *plus noir*, *plus gai*, *&c.* ſont des mots qui, outre la choſe qu'ils dénotent, renferment auſſi quelqu'autre choſe de ſéparé de l'exiſtence de cette choſe-là & qui lui eſt tout-à-fait extérieure.

Concluſion.

§. 11. Après avoir propoſé ces remarques préliminaires touchant la *relation* en général, je vais montrer préſentement par quelques exemples, comment toutes nos idées de relation ne ſont compoſées que d'idées ſimples, auſſi-bien que les autres, & ſe terminent enfin à des idées ſimples, quelques déliées & éloignées des ſens qu'elles paroiſſent. Je commencerai par la *relation* qui eſt de la plus vaſte étendue, & à laquelle toutes les choſes qui exiſtent ou peuvent exiſter, ont part, je veux dire la relation de la *cauſe* & de l'*effet* : idées qui découlent de deux ſources de nos connoiſſances, la *ſenſation* & la *réflexion*, comme je le ferai voir dans le Chapitre ſuivant.



Chap. XXVI.

CHAPITRE XXVI.

De la Cause *& de l'*Effet; *& de quelques autres Relations.*

D'où nous viennent les idées de *Cause* & d'*Effet*.

§. 1. En considérant, par le moyen des sens, la constante vicissitude des choses, nous ne pouvons nous empêcher d'observer que plusieurs choses particulieres, soit qualités ou substances, commencent d'exister; qu'elles reçoivent leur existence de la juste application ou opération de quelqu'autre être. Et c'est par cette observation que nous acquérons les idées de *cause* & d'*effet*. Nous désignons par le terme général de *cause*, ce qui produit quelqu'idée *simple* ou *complexe*; & ce qui est produit, par celui d'*effet*. Ainsi, après avoir vu que dans la substance que nous appellons *cire*, la fluidité qui est une idée simple, qui n'y étoit pas auparavant, y est constamment produite par l'application d'un certain degré de *chaleur*, nous donnons à l'idée simple de *chaleur*, le nom de *cause*, par rapport à la fluidité qui est dans la *cire*, & celui d'*effet* à cette *fluidité*. De même éprouvant que la substance que nous appellons *bois*, qui est une certaine collection d'idées simples à qui l'on donne ce nom, est réduite par le moyen du feu dans une autre substance qu'on nomme

CHAP. XXVI.

cendre, autre *idée complexe* qui consiste dans une collection d'*idées simples*, entiérement différente de cette *idée complexe* que nous appellons *bois*; nous considérons le *feu* par rapport aux cendres, comme *cause*, & les *cendres* comme un *effet*. Ainsi, tout ce que nous considérons comme contribuant à la production de quelqu'idée simple ou de quelque collection d'idées simples, soit substance ou mode qui n'existoit point auparavant, excite par-là dans notre esprit la relation d'une *cause*, & nous lui en donnons le nom.

Ce que c'est que création, génération, faire, & altération.

§. 2. Après avoir ainsi acquis la notion de la *cause* & de l'*effet*, par le moyen de ce que nos sens sont capables de découvrir dans les opérations des corps l'un à l'égard de l'autre; c'est-à-dire, après avoir compris que la *cause* est ce qui fait qu'une autre chose soit idée simple, substance, ou mode, commence à exister, & qu'un *effet* est ce qui tire son origine de quelqu'autre chose; l'esprit ne trouve pas grande difficulté à distinguer les différentes origines des choses en deux especes.

Premiérement : Lorsque la chose est tout-à-fait nouvelle, de sorte que nulle de ses parties n'avoit existé auparavant, (comme lorsqu'une nouvelle particule de matiere qui n'avoit eu auparavant aucune existence, commence à paroître dans la nature des choses) c'est ce que nous appellons *création*.

En second lieu : Quand une chose est

Chap. XXVI.

composée de particules qui existoient toutes auparavant, quoique la chose même, ainsi formée de parties préexistantes, qui considérées dans cet assemblage composent une telle collection d'*idées simples*, n'eût point existé auparavant, comme *cet homme*, *cet œuf*, *cette rose*, *cette cerise*, &c. si cette espece de formation se rapporte à une substance produite selon le cours ordinaire de la nature, par un principe interne qui est mis en œuvre par quelqu'Agent ou quelque cause extérieure, d'où elle reçoit sa forme par des voies que nous n'appercevons pas; nous nommons cela *génération*. Si la cause est extérieure, & que l'effet soit produit par une séparation sensible, ou une *juxtaposition* de parties qui puissent être discernées, nous appellons cela *faire*; & dans ce rang sont toutes les *choses artificielles*. Et si une idée simple, qui n'étoit pas auparavant dans un sujet, y est produite, c'est ce qu'on nomme *altération*. Ainsi un homme est *engendré*, un tableau *fait*. L'une ou l'autre de ces choses est *altérée*, lorsque dans l'une ou l'autre il se fait une production de quelque nouvelle qualité sensible ou idée simple, qui n'y étoit pas auparavant. Les choses qui reçoivent ainsi une existence qu'elles n'avoient pas auparavant, sont des *effets*; & celles qui procurent cette existence, sont des *causes*. Nous pouvons observer dans ce cas-là & dans tous les autres, que la no-

Chap. XXVI.

tion de *cause* & d'*effet* tire son origine des idées qu'on a reçues par sensation ou par réflexion, & qu'ainsi ce *rapport*, quelqu'étendu qu'il soit, se termine enfin à ces sortes d'idées. Car, pour avoir les idées de *cause* & d'*effet*, il suffit de considérer quelqu'idée simple ou quelque substance comme commençant d'exister par l'opération de quelqu'autre chose, quoiqu'on ne connoisse point la maniere dont se fait cette opération.

Les Relations fondées sur le tems.

§. 3. Le *tems* & le *lieu* servent aussi de fondement à des relations fort étendues, auxquelles ont part tous les êtres finis pour le moins. Mais, comme j'ai déjà montré ailleurs de quelle maniere nous acquérons ces idées, il suffira de faire remarquer ici, que la plupart des dénominations de choses fondées sur le tems, ne sont que de pures relations. Ainsi, quand on dit que la Reine *Elizabeth* a vécu soixante-neuf ans, & en a régné quarante-cinq, ces mots n'emportent autre chose qu'un rapport de cette durée avec quelqu'autre durée, & signifient simplement, que la durée de l'existence de cette Princesse étoit égale à soixante-neuf révolutions annuelles du soleil, & la durée de son gouvernement à quarante-cinq de ces mêmes révolutions; & tels sont tous les mots par lesquels on répond à cette question, *combien de tems?* De même, quand je dis, *Guillaume* le conquérant envahit l'Angleterre environ l'an 1070, cela

ſignifie qu'en prenant la durée depuis le tems de notre Sauveur juſqu'à préſent pour une longueur entiere de tems, il paroît à quelle diſtance de ces deux extrêmités fut faite cette *invaſion*. Il en eſt de même de tous les termes deſtinés à marquer le tems, qui répondent à la queſtion, *quand*; leſquels montrent ſeulement la diſtance de tel ou tel point de tems, d'avec une période d'une plus longue durée, d'où nous meſurons, & à laquelle nous conſidérons par-là que ſe rapporte cette diſtance.

§. 4. Outre ces termes relatifs qu'on emploie pour déſigner le tems, il y en a d'autres qu'on regarde ordinairement comme ne ſignifiant que des idées poſitives, qui cependant, à les bien conſidérer, ſont effectivement *relatifs*, comme *jeune*, *vieux*, &c. qui renferment & ſignifient le rapport qu'une choſe a avec une certaine longueur de durée, dont nous avons l'idée dans l'eſprit. Ainſi, après avoir poſé en nous-mêmes, que l'idée de la durée ordinaire d'un homme comprend ſoixante-dix ans, lorſque nous diſons qu'un homme eſt *jeune*, nous entendons par-là, que ſon âge n'eſt encore qu'une petite partie de la durée à laquelle les hommes arrivent ordinairement; & quand nous diſons qu'il eſt *vieux*, nous voulons donner à entendre que ſa durée eſt preſqu'arrivée à la fin de celle que les hommes ne paſſent point ordinairement. Et par-là on ne fait autre choſe que com-

Chap. XXVI.

parer l'âge ou la durée particuliere de te ou tel homme avec l'idée de la durée que nous jugeons appartenir ordinairement à cette espece d'animaux. C'est ce qui paroît évidemment dans l'application que nous faisons de ces noms à d'autres choses. Car un homme est appellé *jeune* à l'âge de vingt ans, & fort jeune à l'âge de sept ans; cependant nous appellons *vieux*, un *cheval* qui a vingt ans, & un *chien* qui en a sept; parce que nous comparons l'âge de chacun de ces animaux à différentes idées de durée que nous avons fixé dans notre esprit, comme appartenant à ces diverses especes d'animaux, selon le cours ordinaire de la nature. Car, quoique le soleil & les étoiles aient duré depuis quantité de générations d'hommes, nous ne disons pas que ces astres soient *vieux*, parce que nous ne savons pas quelle durée Dieu a assigné à ce sortes d'astres. Le terme de *vieux* appartenant proprement aux choses dont nous pouvons observer suivant le cours ordinaire, que dépérissant naturellement, elles viennent à finir dans une certaine période de tems, nous avons par ce moyen-là une espece de mesure dans l'esprit à laquelle nous pouvons comparer les différentes parties de leur durée; & c'est en vertu de ce rapport que nous les appellons *jeunes* ou *vieilles*; ce que nous ne saurions faire par conséquent à l'égard d'un *rubis* ou d'un *diamant*, parce que nous

ne connoissons pas les périodes ordinaires de leur durée.

CHAP. XXVI

Les Relations du *Lieu* de l'*Etendue*.

§. 5. Il est aussi fort aisé d'observer la relation que les choses ont l'une à l'autre à l'occasion des lieux qu'elles occupent & de leurs distances, comme on dit qu'une chose est en haut, en bas, à une lieue de *Versailles*, en *Angleterre*, à *Londres*, &c. Mais il y a certaines idées concernant l'*étendue* & la *grandeur*, qui sont relatives, aussi-bien que celles qui appartiennent à la *durée*, quoique nous les exprimions par des termes qui passent pour positifs. Ainsi *grand* & *petit* sont de termes effectivement *relatifs*. Car ayant aussi fixé dans notre esprit des idées de la grandeur de différentes especes de choses que nous avons souvent observées, & cela, par le moyen de celles de chaque espece qui nous sont le plus connues, nous nous servons de ces idées comme d'une mesure pour désigner la grandeur de toutes les autres de la même espece. Ainsi, nous appellons une *grosse pomme* celle qui est plus grosse que l'espece ordinaire de celles que nous avons accoutumé de voir : nous appellons de même un *petit cheval* celui qui n'égale pas l'idée que nous nous sommes faite de la grandeur ordinaire des chevaux : & un cheval qui sera grand selon l'idée d'un *Gallois* paroît fort petit à un *Flamand*, parce que les différentes races de chevaux qu'on nourrit dans leurs pays, leur ont donné

CHAP. XXVI.

différentes idées de ces animaux, auxquelles ils les comparent, & à l'égard desquelles ils les appellent *grands* & *petits*.

Des termes *absolus* signifient souvent des *Relations*.

§. 6. Les mots *fort* & *foible*, sont aussi des *dénominations relatives* de puissance comparées à quelqu'idée que nous avons alors d'une puissance plus ou moins grande. Ainsi, quand nous disons d'un homme qu'il est *foible*, nous entendons qu'il n'a pas tant de force, ou de puissance de mouvoir, que les hommes en ont ordinairement, ou que ceux de sa taille ont accoutumé d'en avoir; ce qui est comparer sa force avec l'idée que nous avons de la force ordinaire des hommes, ou de ceux qui sont de la même grandeur que lui. Il en est de même quand nous disons, que toutes les créatures sont foibles; car dans cette occasion le terme de *foible* est purement *relatif*, & ne signifie autre chose que la disproportion qu'il y a entre la puissance de DIEU & ses créatures. Et dans le discours ordinaire, quantité de mots, (& peut-être la plus grande partie) ne renferment autre chose que de simples relations, quoiqu'à la premiere vue ils ne paroissent point avoir une signification relative. Ainsi, quand on dit qu'un vaisseau a les provisions nécessaires, les mots *nécessaire* & *provision* sont tous deux relatifs; car l'un se rapporte à l'accomplissement du voyage qu'on a dessein de faire, & l'autre à l'usage à venir. Du reste, il est si aisé de voir com-

ment toutes ces relations se terminent à des idées qui viennent par *sensation* ou par *réflexion*, qu'il n'est pas nécessaire de l'expliquer.



CHAPITRE XXVII.

CHAP. XXVII.

*Ce que c'est qu'*Identité, & Diversité.

En quoi consiste l'*Identité*

§. 1. UNE autre source de comparaisons dont nous faisons un assez fréquent usage, c'est l'existence même des choses, lorsque venant à considérer une chose comme existante dans un tel tems & dans un tel lieu déterminé, nous la comparons avec elle-même existante dans un autre tems, par où nous formons les idées d'*identité* & de *diversité*. Quand nous voyons une chose dans une telle place durant un certain moment, nous sommes assurés (quoique ce puisse être) que c'est la chose même que nous voyons, & non une autre qui dans le même tems existe dans un autre lieu, quelque semblables & difficiles à distinguer qu'elles soient à tout autre égard. Et c'est en cela que consiste l'*identité*, je veux dire, en ce que les idées auxquelles on l'attribue, ne sont en rien différentes de ce qu'elles étoient dans le moment que nous considérons leur premiere existence, & à quoi nous comparons leur existence présente. Car, ne trou-

CHAP. XXVI.

vant jamais & ne pouvant même concevoir qu'il ſoit poſſible, que deux choſes de la même eſpece exiſtent en même tems dans le même lieu, nous avons droit de conclure que tout ce qui exiſte quelque part dans un certain tems, en exclut toute autre choſe de la même eſpece, & exiſte là tout ſeul. Lors donc que nous demandons, *ſi une choſe eſt la même ou non*, cela ſe rapporte toujours à une choſe qui dans un tel tems exiſtoit dans une telle place, & qui dans un inſtant étoit certainement la même avec elle-même & non avec une autre. D'où il s'enſuit, qu'une choſe ne peut avoir deux commencemens d'exiſtence, ni deux choſes un ſeul commencement; étant impoſſible que deux choſes de la même eſpece ſoient ou exiſtent, dans le même inſtant, dans un ſeul & même lieu, ou qu'une ſeule & même choſe exiſte en différens lieux. Par conſéquent, ce qui a un même commencement par rapport au tems & au lieu, eſt la même choſe; & ce qui, à ces deux égards, a un commencement différent de celle-là, n'eſt pas la même choſe qu'elle, mais en eſt actuellement différent. L'embarras qu'on a trouvé dans cette eſpece de relation, n'eſt venu que du peu de ſoin qu'on a pris de ſe faire des notions préciſes des choſes auxquelles on l'attribue.

Identité des *Subſtances.*

§. 2. Nous n'avons d'idée que de trois ſortes de ſubſtances, qui ſont 1. DIEU,

2. les *Intelligences finies*, 3. & le *corps*. Premiérement, Dieu eſt ſans commencement, éternel, inaltérable & préſent par-tout; c'eſt pourquoi l'on ne peut former aucun doute ſur ſon *identité*.

En ſecond lieu, les eſprits finis ayant eu chacun un certain tems & un certain lieu qui a déterminé le commencement de leur exiſtence, la relation à ce tems & à ce lieu déterminera toujours l'*identité* de chacun d'eux auſſi long-tems qu'elle ſubſiſtera.

En troiſieme lieu, l'on peut dire de même à l'égard de chaque particule de matiere, que tandis qu'elle n'eſt ni augmentée ni diminuée par l'addition ou la ſouſtraction d'aucune matiere, elle eſt la même. Car quoique ces trois ſortes de *ſubſtances*, comme nous les nommons, ne s'excluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous ne pouvons nous empêcher de concevoir que chacune d'elles doit néceſſairement exclure du même lieu toute autre qui eſt de la même eſpece. Autrement, les notions & les noms d'*identité* & de *diverſité* ſeroient inutiles; & il ne pourroit y avoir aucune diſtinction de ſubſtances ni d'aucunes choſes différentes l'une de l'autre. Par exemple, ſi deux corps pouvoient être dans un même lieu tout-à-la-fois, deux particules de matiere ſeroient une ſeule & même particule, ſoit que vous les ſuppoſiez grandes ou petites, ou plutôt, tous

CHAP. XXVII.

les corps ne seroient qu'un seul & même corps. Car, par la même raison que deux particules de matiere peuvent être aussi dans un seul lieu, tous les corps peuvent être aussi dans un seul lieu; supposition qui étant une fois admise détruit toute distinction entre l'*identité* & la *diversité*, entre un & plusieurs, & la rend tout-à-fait ridicule. Or, comme c'est une contradiction, que deux ou plus d'un ne soient qu'un, l'*identité* & la *diversité* sont des rapports & des moyens de comparaison très-bien fondés, & de grand usage à l'entendement.

Identité des *Modes*.

Toutes les autres choses n'étant, après les substances, que des *modes* ou des *relations* qui se terminent aux substances, on peut déterminer encore par la même voie l'*identité* & la *diversité* de chaque existence particuliere qui leur convient. Seulement à l'égard des choses dont l'existence consiste dans une perpétuelle succession, comme sont les actions des êtres finis, le *mouvement* & la *pensée*, qui consistent l'un & l'autre dans une continuelle succession, on ne peut douter de leur *diversité*; car chacune périssant dans le même moment qu'elle commence, elle ne sauroit exister en différens tems, ou en différens lieux, ainsi que des êtres permanens peuvent en divers tems exister dans des lieux différens; & par conséquent, aucun mouvement ni aucune pensée qu'on considere comme dans différens tems, ne peuvent être les mêmes,

puiſque chacune de leurs parties a un différent commencement d'exiſtence.

CHAP. XXVII.

Ce que c'eſt qu'on nomme dans les Ecoles Principium Individuationis.

§. 3. Par tout ce que nous venons de dire, il eſt aiſé de voir ce que c'eſt qui conſtitue un *individu* & le diſtingue de tout autre être, (ce qu'on nomme *principium individuationis* dans les écoles, où l'on ſe tourmente ſi fort pour ſavoir ce que c'eſt;) il eſt, dis-je, évident que ce *principe* conſiſte dans l'exiſtence même qui fixe chaque être, de quelque ſorte qu'il ſoit, à un tems particulier, & à un lieu incommunicable à deux êtres de la même eſpece. Quoique cela paroiſſe plus aiſé à concevoir dans les *ſubſtances* ou *modes* les plus ſimples, on trouvera pourtant, ſi l'on y fait réflexion, qu'il n'eſt pas plus difficile de le comprendre dans les ſubſtances ou modes les plus complexes, ſi l'on prend la peine de conſidérer à quoi ce principe eſt préciſément appliqué. Suppoſons, par exemple, un *atome*, c'eſt-à-dire un corps continu ſous une ſurface immuable, qui exiſte dans un tems & dans un lieu déterminé; il eſt évident que dans quelque inſtant de ſon exiſtence qu'on le conſidere, il eſt dans cet inſtant le même avec lui-même. Car, étant dans cet inſtant ce qu'il eſt effectivement & rien autre choſe, il eſt le même & doit continuer d'être tel, auſſi long-tems que ſon exiſtence eſt continuée: car pendant tout ce tems il ſera le même, & non au-

CHAP. XXVII.

tre. Et si deux, trois, quatre *atomes*, & davantage, sont joints ensemble dans une même *masse*, chacun de ces atomes sera le même, par la regle que je viens de poser ; & pendant qu'ils existent joints ensemble, la *masse* qui est composée des mêmes atomes, doit être la même *masse*, ou le même *corps*, de quelque maniere que les parties soient assemblées. Mais, si l'on en ôte un de ces atomes, ou qu'on y en ajoute un nouveau, ce n'est plus la même *masse*, ni le même *corps*. Quant aux créatures vivantes, leur *identité* ne dépend pas d'une *masse composée de mêmes particules*, mais de quelqu'autre chose. Car en elles un changement de grandes parties de matiere ne donne point d'atteinte à l'*identité*. Un *chêne* qui d'une petite plante devient un grand arbre, & qu'on vient d'émonder, est toujours *le même chêne* ; & un *poulain* devenu *cheval*, tantôt gras, & tantôt maigre ; est durant tout ce tems-là *le même cheval*, quoique dans ces deux cas il y ait un manifeste changement de parties : de sorte qu'en effet ni l'un ni l'autre n'est *une même masse* de matiere, bien qu'ils soient véritablement, l'un *le même chêne*, & l'autre, *le même cheval*. Et la raison de cette différence est fondée sur ce que dans ces deux cas concernant une masse de matiere, & un corps vivant, l'*identité* n'est pas appliquée à la même chose.

Identité des *Végétaux*.

§. 4. Il reste donc de voir en quoi un

chêne diffère d'une maſſe de matiere; & c'eſt, ce me ſemble, en ce que la derniere de ces choſes n'eſt que la cohéſion de certaines particules de matiere de quelque maniere qu'elles ſoient unies, au lieu que l'autre eſt une diſpoſition de ſes particules telle qu'elle doit être pour conſtituer les parties d'un *chêne*, & une telle *organiſation*, de ces parties qui ſoit propre à recevoir & à diſtribuer la nourriture néceſſaire pour former le bois, l'écorce, les feuilles, *&c.* d'un *chêne*, en quoi conſiſte la vie des *végétaux*. Puis donc que ce qui conſtitue l'*unité* d'une plante, c'eſt d'avoir une telle *organiſation* de parties dans un ſeul corps qui participe à une commune vie; une plante continue d'être *la même plante* auſſi long-tems qu'elle a part à la même vie, quoique cette vie vienne à être communiquée à de nouvelles parties de matiere, unies *vitalement* à la plante déjà vivante, en vertu d'une pareille *organiſation* continuée, laquelle convient à cette eſpece de plante. Car cette organiſation étant en un certain moment dans un certain amas de matiere, eſt diſtinguée dans ce compoſé particulier de tout autre organiſation, & conſtitue cette vie *individuelle*, qui exiſte continuellement dans ce moment, tant avant qu'après, dans la même continuité de parties inſenſibles qui ſe ſuccedent les unes aux autres, unies au corps vivant de la *plante*, par où la plante a cette *identité* qui la fait être la même

CHAP. XXVII.

plante, & qui fait que toutes ſes parties ſont les parties d'une même *plante*, pendant tout le tems qu'elles exiſtent jointes à cette *organiſation* continuée, qui eſt propre à tranſmettre cette commune vie à toutes les parties ainſi unies.

Identité des animaux.

§. 5. Le cas n'eſt pas ſi différent dans les brutes que chacun ne puiſſe conclure de-là, que leur *identité* conſiſte dans ce qui conſtitue un *animal* & le fait continuer d'être *le même*. Il y a quelque choſe de pareil dans les machines artificielles, & qui peut ſervir à éclaircir cet article. Car par exemple, qu'eſt-ce qu'une montre? Il eſt évident que ce n'eſt autre choſe qu'une organiſation ou conſtruction de parties propres à une certaine fin, qu'elle eſt capable de remplir, lorſqu'elle reçoit l'impreſſion d'une force ſuffiſante pour cela. De ſorte que ſi nous ſuppoſions que cette machine fût un ſeul corps continu, dont toutes les parties organiſées fuſſent réparées, augmentées, ou diminuées par une conſtante addition ou ſéparation de parties inſenſibles par le moyen d'une commune vie qui entretînt toute la machine, nous aurions quelque choſe de fort ſemblable au corps d'un *animal*, avec cette différence, que dans un animal la juſteſſe de l'organiſation & du mouvement, en quoi conſiſte la vie, commence tout-à-la-fois, le mouvement venant de dedans; au lieu que dans les machines la force qui les fait agir, venant

de dehors, manque ſouvent lorſque l'organe eſt en état & bien diſpoſé à en recevoir les impreſſions.

CHAP. XXVII.

Identité de l'homme.

§. 6. Cela montre encore en quoi conſiſte l'*identité* du même homme, ſavoir, en cela ſeul qu'il jouit de la même vie, continuée par des particules de matiere qui ſont dans un flux perpétuel, mais qui dans cette ſucceſſion ſont *vitalement* unies au même corps organiſé. Quiconque attachera l'*identité de l'Homme* à quelqu'autre choſe qu'à ce qui conſtitue celle des autres animaux, je veux dire à un corps bien organiſé dans un certain inſtant, & qui dès-lors continue dans cette *organiſation vitale* par une ſucceſſion de diverſes particules de matiere qui lui ſont unies, aura de la peine à faire qu'un *embryon*, un homme âgé un fou & un ſage ſoient le même homme en vertu d'une ſuppoſition d'où il ne s'enſuive qu'il eſt poſſible que *Seth*, *Iſmaël*, *Socrate*, *Pilate*, *St. Auguſtin*, & *Ceſar Borgia* ſont un ſeul & *même homme*. Car ſi l'*identité* de l'ame qui fait toute ſeule qu'un homme eſt *le même*, & qu'il n'y ait rien dans la nature de la matiere qui empêche qu'un même eſprit *individuel* ne puiſſe être uni à différens corps, il ſera fort poſſible que ces hommes qui ont vécu en différens ſiecles & ont été d'un tempérament différent, aient été un ſeul & même homme : façon de parler qui ſeroit fondée ſur l'étrange uſage qu'on feroit du mot *homme* en l'appliquant à une idée dont on

Chap. XXVII.

excluroit le corps & la forme extérieure. Cette maniere de parler s'accorderoit encore plus mal avec les notions de ces Philoſophes qui reconnoiſſant la *Tranſmigration*, croient que les ames des hommes peuvent être envoyées pour punition de leurs déréglemens, dans des corps de bêtes, comme dans des habitations propres à l'aſſoupiſſement de leurs paſſions brutales. Car je ne crois qu'une perſonne qui ſeroit aſſurée que l'ame d'*Héliogabale* exiſtoit dans l'un de ſes *pourceaux*, voulût dire que ce *pourceau* étoit un *homme* ou le même homme qu'*Héliogabale*

L'Identité répond à l'idée qu'on ſe fait des choſes.

§. 7. Ce n'eſt donc pas l'unité de ſubſtance qui comprend toute ſorte d'*identité*, ou qui la peut déterminer dans chaque rencontre. Mais, pour ſe faire une idée exacte de l'*identité*, & en juger ſainement, (1) il faut voir quelle idée eſt ſignifiée par le mot auquel on l'applique; car être la même *ſubſtance*, le même *homme* & la même *perſonne*, ſont trois choſes différentes, s'il eſt vrai que ces trois termes, *perſonne*, *homme* & *ſubſtance*, emportent trois différentes idées; parce que telle qu'eſt l'idée qui appartient à un certain nom, telle doit être l'*identité*. Cela conſidéré avec un peu plus d'attention & d'exactitude auroit peut-être prévenu une bonne partie des embarras où l'on tombe ſouvent ſur cette ma-

(1) Ceci ſert à expliquer la fin du premier Paragraphe de ce Chapitre.

tiere, & qui ſont ſuivis de grandes difficultés apparentes, principalement à l'égard de l'*identité perſonnelle* que nous allons examiner pour cet effet avec un peu d'application.

Ce qui fait *le même homme.*

§. 8. Un *animal* eſt un corps vivant organiſé; & par conſéquent *le même animal* eſt, comme nous avons déjà remarqué, la même vie continuée, qui eſt communiquée à différentes particules de matiere, ſelon qu'elles viennent à être ſucceſſivement unies à ce corps organiſé qui a de la vie. Et quoiqu'on diſe des autres définitions, une obſervation ſincere nous fait voir certainement, que l'idée que nous avons dans l'eſprit de ce dont le mot *homme* eſt un ſigne dans notre bouche, n'eſt autre choſe que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'eſt de quoi je ne doute en aucune maniere; car je crois pouvoir avancer hardiment, que qui de nous verroit une créature faite & formée comme ſoi-même, quoiqu'il n'eût jamais fait paroître plus de raiſon qu'un *chat* ou un *perroquet*, ne laiſſeroit pas de l'appeller *homme*; ou que, s'il entendoit un *perroquet* diſcourir raiſonnablement en Philoſophe, il ne l'appelleroit ou ne le croiroit que *perroquet*; & qu'il diroit du premier de ces animaux que c'eſt un *homme* groſſier lourd & deſtitué de raiſon, & du dernier que c'eſt un *perroquet* plein d'eſprit

CHAP. XXVII.

& de bon sens. Un fameux (1) Ecrivain de ce temps nous raconte une histoire qui peut suffire pour autoriser la supposition que je viens de faire, d'un perroquet raisonnable : Voici ses paroles : » J'avois tou- » jours eu envie de savoir de la propre » bouche du Prince *Maurice de Nassau*, » ce qu'il y avoit de vrai dans une histoire » que j'avois ouï dire plusieurs fois au sujet » d'un perroquet qu'il avoit pendant qu'il » étoit dans son Gouvernement du Brésil. » Comme je crus que vraisemblablement je » ne le verrois plus, je le priai de m'en » éclaircir. On disoit que ce perroquet fai- » soit des questions & des réponses aussi » justes qu'une créature raisonnable auroit » pu faire, de sorte que l'on croyoit dans » la maison de ce Prince que ce perroquet » étoit possédé. On ajoutoit qu'un de ses » Chapelains qui avoit vécu depuis ce » tems-là en Hollande, avoit pris une si » forte aversion pour les perroquets à cause » de celui-là, qu'il ne pouvoit pas les » souffrir, disant qu'ils avoient le diable » dans le corps. J'avois appris toutes ces » circonstances & plusieurs autres qu'on » m'assuroit être véritables ; ce qui m'o- » bligea de prier le Prince Maurice de me » dire ce qu'il y avoit de vrai en tout » cela. Il me répondit avec sa franchise

(1) M. le Chevalier Temple dans ses *Mémoires*, p. 66. Edit. de Hollande, An. 1692.

ordinaire

» ordinaire & en peu de mots, qu'il y
» avoit quelque choſe de véritable ; mais
» que la plus grande partie de ce qu'on
» m'avoit dit, étoit faux. Il me dit que
» lorſqu'il vint dans le Bréſil, il avoit ouï
» parler ce perroquet ; & qu'encore qu'il
» crût qu'il n'y avoit rien de vrai dans le
» récit qu'on lui en faiſoit, il avoit eu la
» curioſité de l'envoyer chercher, quoi-
» qu'il fût fort loin du lieu où le Prince
» faiſoit ſa réſidence : que cet oiſeau étoit
» fort vieux & fort gros ; & que lorſqu'il
» vint dans la Salle où le Prince étoit avec
» pluſieurs Hollandois auprès de lui, le
» perroquet dit, dès qu'il les vit, *Quelle
» compagnie d'hommes blancs eſt celle-ci?*
» On lui demanda en lui montrant le Prince,
» *qui il étoit?* Il répondit que c'étoit *quel-
» que Général.* On le fit approcher, &
» le Prince lui demanda, *D'où venez-vous?*
» Il répondit, *de Marinam.* Le Prince, *A
» qui êtes-vous?* Le perroquet, *A un Portugais.*
» Le Prince, *Que fais-tu-là?* Le perroquet,
» *Je garde les poules.* Le Prince ſe mit à rire,
» & dit, *Vous gardez les poules?* Le perroquet
» répondit, *Oui, moi ; je ſais bien faire
» chuc, chuc* ; ce qu'on a accoutumé de
» faire quand on appelle les poules, &
» ce que le perroquet répéta pluſieurs fois.
» Je rapporte les paroles de ce beau Dia-
» logue en François, comme le Prince me
» les dit. Je lui demandai encore en quelle
» langue parloit le perroquet. Il me répon-

CHAP. XXVII.

» dit, que c'étoit en Brasilien. Je lui de-
» mandai s'il entendoit cette langue. Il me
» répondit que non, mais qu'il avoit eu
» soin d'avoir deux Interpretes, un Bra-
» silien qui parloit Hollandois, & l'autre
» Hollandois qui parloit Brasilien, qu'il
» les avoit interrogé séparément, & qu'ils
» lui avoient rapportés tous deux les mê-
» mes paroles. Je n'ai pas voulu omettre
» cette Histoire, parce qu'elle est extrê-
» mement singuliere, & qu'elle peut passer
» pour certaine. J'ose dire au moins que
» ce prince croyoit ce qu'il me disoit,
» ayant toujours passé pour un homme
» de bien & d'honneur. Je laisse aux Na-
» turalistes le soin de raisonner sur cette
» aventure, & aux autres hommes la li-
» berté d'en croire ce qu'il leur plaira.
» Quoi qu'il en soit, il n'est peut-être pas
» mal d'égayer quelquefois la scene par de
» telles digressions, à propos ou non.

J'ai eu soin de faire voir à mon lecteur cette histoire tout au long dans les propres termes de l'auteur, parce qu'il me semble qu'il ne l'a pas jugée incroyable; car on ne sauroit s'imaginer qu'un si habile homme que lui, qui avoit assez de capacité pour autoriser tous les témoignagnes qu'il nous donne de lui-même, eût pris tant de peine dans un endroit où cette histoire ne fait rien à son sujet, pour nous réciter sur la foi d'un homme qui étoit non-seulement son ami, comme il nous l'apprend lui-même, mais

encore un Prince qu'il reconnoît homme de bien & d'honneur, un conte qu'il ne pouvoit croire incroyable ſans le regarder comme fort ridicule. Il eſt viſible que le Prince qui garantit cette hiſtoire, & que notre auteur qui la rapporte après lui, appellent, tous deux ce cauſeur, *un perroquet*. Et je demande à toute autre perſonne à qui cet hiſtoire paroît digne d'être racontée, ſi ſuppoſé que ce perroquet & tous ceux de ſon eſpece euſſent toujours parlé, comme ce Prince nous aſſure que celui-là parloit; je demande, dis-je, s'ils n'auroient pas paſſé pour une race d'*animaux raiſonnables*; mais ſi, malgré tout cela, ils n'auroient pas été reconnus pour des perroquets plutôt que pour des hommes? Car je m'imagine, que ce qui conſtitue l'idée d'*un homme*, dans l'eſprit de la plupart des gens, n'eſt pas ſeulement l'idée d'un être penſant & raiſonnable, mais auſſi celle d'un corps formé de telle ou de telle maniere qui eſt joint à cet être. Or ſi c'eſt-là l'idée d'un *homme*, le même corps formé de parties ſucceſſives qui ne ſe diſſipent pas toutes à la fois, doit concourir auſſi-bien qu'un même eſprit immatériel à faire le *même homme*.

CHAP. XXVII.

En quoi conſiſte l'*identité perſonnelle*.

§. 9. Cela poſé: pour trouver en quoi conſiſte l'*identité perſonnelle*, il faut voir ce qu'emporte le mot de *perſonne*. C'eſt, à ce que je crois, un être penſant & intelligent, capable de raiſon & de réflexion,

& qui ſe peut conſulter ſoi-même comme *le même*, comme une même choſe qui penſe en différens tems & en différens lieux ; ce qu'il fait uniquement par le ſentiment qu'il a de ſes propres actions, lequel eſt inſéparable de la penſée, & lui eſt, ce me ſemble, entiérement eſſentiel, étant impoſſible à quelqu'être que ce ſoit d'*appercevoir*, ſans appercevoir qu'*il apperçoit.* Lorſque nous voyons, que nous entendons que nous *flairons*, que nous goûtons, que nous ſentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque choſe, nous le connoiſſons à meſure que nous le faiſons. Cette connoiſſance accompagne toujours nos ſenſations, & nos perceptions préſentes ; & c'eſt par-là que chacun eſt à lui-même ce qu'il appelle *ſoi-même.* On ne conſidere pas dans ce cas ſi le même (1) *ſoi*, eſt continué dans la même ſubſtance, ou dans diverſes ſubſtances. Car puiſque la (2) *con-ſcience* accompagne tou-

Chap. XXVII.

(1) Le *Moi* de M. *Paſcal* m'autoriſe en quelque maniere à me ſervir du mot *ſoi*, *ſoi-même,* pour exprimer ce ſentiment que chacun a en lui-même qu'il eſt *le même* ; ou pour mieux dire, j'y ſuis obligé par une néceſſité indiſpenſable, car je ne ſaurois exprimer autrement le ſens de mon Auteur qui a pris la même *liberté* dans ſa langue. Les périphraſes que je pourrois employer dans cette occaſion, embarraſſeroient le Diſcours, & le rendroient peut-être tout-à-fait inintelligible.

(2) Le mot Anglois eſt *conſciouſneſs* qu'on pourroit exprimer en Latin par celui de *conſcientia*, *ſi ſumatur pro actu illo hominis quo ſibi eſt conſcius.* Et

jours la pensée, & que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même*, & par où il se distingue de toute

c'est en ce sens que les Latins ont souvent employé ce mot, témoin cet endroit de *Ciceron* (Epist. ad Famil. *Liv.* VI. *Epist.* 4.) *Conscientia rectæ voluntatis maxima consolatio est rerum incommodarum.* En François nous n'avons à mon avis que les mots de *sentiment* & de *conviction* qui répondent en quelque sorte à cette idée. Mais en plusieurs endroits de ce ce Chapitre, ils ne peuvent qu'exprimer fort imparfaitement la pensée de M. *Locke* qui fait absolument dépendre l'*Identité personnelle* de cet acte de l'homme *quo sibi est conscius.* J'ai appréhendé que tous les raisonnemens que l'Auteur fait sur cette matiere ne fussent entiérement perdus, si je me servois en certaines rencontres du mot de *sentiment* pour exprimer ce qu'il entend par *consciousness* & que je viens d'expliquer. Après avoir songé quelques tems aux moyens de remédier à cet inconvénient, je n'en ai point trouvé de meilleur que de me servir du terme de *conscience* pour exprimer cet acte même. C'est pourquoi j'aurai soin de le faire imprimer en Italique, afin que le Lecteur se souvienne d'y attacher toujours cette idée. Et pour faire qu'on distingue encore mieux cette signification d'avec celle qu'on donne ordinairement à ce mot, il m'est venu dans l'esprit un expédient qui paroîtra d'abord ridicule à bien des gens, mais qui sera au goût de plusieurs autres, si je ne me trompe, c'est d'écrire *conscience* en deux mots joints par un tiret, de cette maniere, *con-science.* Mais, dira-t-on, voilà une étrange licence, de détourner un mot de sa signification ordinaire pour lui en attribuer une qu'on ne lui a jamais donnée dans notre Langue. A cela je n'ai rien à répondre. Je suis choqué moi-même de la liberté que je prends, & peut-être serois-je des premiers à condamner un autre écrivain qui auroit eu recours à un tel expédient. Mais j'aurois tort, ce me semble, si après m'être mis à la place de cet écrivain, je trouvois enfin qu'il ne pouvoit se tirer autrement d'affaire. C'est à quoi je souhaite qu'on fasse réflexion, avant que de décider si j'ai bien ou mal fait. J'avoue que dans un ouvrage

CHAP. XXVII.

autre choſe penſante ; c'eſt auſſi en cela ſeul que conſiſte l'*identité perſonnelle*, ou ce qui fait qu'un être raiſonnable eſt toujours *le même*. Et auſſi loin que cette *conſcience* peut s'étendre ſur les actions ou les penſées déjà paſſées, auſſi loin s'étend l'identité de cette perſonne : le *ſoi* eſt préſentement le même qu'il étoit alors ; & cette action paſſée a été faite par le même

qui ne feroit pas comme celui-ci, de pur raiſonnement, une pareille liberté ſeroit tout-à-fait inexcuſable. Mais dans un diſcours philoſophique, non ſeulement on peut, mais on doit employer des mots nouveaux, ou hors d'uſage, lorſqu'on n'en a point qui expriment l'idée *préciſe* de l'Auteur. Se faire un ſcrupule d'uſer de cette liberté dans un pareil cas, ce ſeroit vouloir perdre ou affoiblir un raiſonnement de gaieté de cœur ; ce qui ſeroit, à mon avis, une délicateſſe fort mal placée. J'entends, lorſqu'on y eſt réduit par une néceſſité indiſpenſable, qui eſt le cas où je me trouve dans cette occaſion, ſi je ne me trompe. --- Je vois enfin que j'aurois pu ſans tant de façon employer le mot de *conſcience* dans le ſens que M. Locke l'a employé dans ce Chapitre & ailleurs ; puiſqu'un de nos meilleurs écrivains le fameux Pere *Mallebranche*, n'a pas fait difficulté de s'en ſervir dans ce même ſens en pluſieurs endroits de la *Recherche de la vérité*. Après avoir remarqué dans le Chap. VII. du troiſieme Livre, qu'il faut diſtinguer quatre manieres de cònnoître les choſes, il dit que *la troiſieme eſt de le connoître par conſcience ou par ſentiment intérieur. Sentiment intérieur* & *conſcience* ſont donc, ſelon lui, des termes ſinonymes. *On connoît par conſcience*, dit-il un peu plus, *toutes les choſes qui ne ſont point diſtinguées de ſoi*. --- *Nous ne connoiſſons point notre ame*, dit-il encore, *par ſon idée*, nous *ne la connoiſſons que par conſcience*. --- *La conſcience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre que la moindre partie de notre être*. Voilà qui ſuffit pour faire voir en quel ſens j'ai employé le mot de *conſcience*, & pour en autoriſer l'uſage.

soi que celui qui se la remet à présent dans l'esprit.

CHAP. XXVII.

La *conscience* fait l'identité personnelle.

§. 10. Mais on demande outre cela, si c'est précisement & absolument la même substance. Peu de gens penseroient être en droit d'en douter si les perceptions avec la *con-science* qu'on en a en soi-même, se trouvoient toujours présentes à l'esprit, par où la même *chose pensante* seroit toujours *sciemment* présente, & comme on croiroit, évidemment la même à elle-même. Mais ce qui semble faire de la peine dans ce point, c'est que cette *con-science* est toujours interrompue par l'oubli, n'y ayant aucun moment dans notre vie, auquel tout l'enchaînement des actions que nous avons jamais faites, soit présent à notre esprit; c'est que ceux qui ont le plus de mémoire perdent de vue une partie de leurs actions, pendant qu'ils considerent l'autre; c'est que quelquefois, ou plutôt la plus grande partie de notre vie, au lieu de réfléchir sur notre *soi* passé, nous sommes occupés de nos pensées présentes; & qu'enfin dans un profond sommeil, nous n'avons absolument aucune pensée, ou aucune du moins qui soit accompagnée de cette *con-science* qui est attachée aux pensées que nous avons en veillant. Comme, dis-je, dans tous ces cas le sentiment que nous avons de nous-mêmes est interrompu, & que nous nous perdons *nous-mêmes* de vue par rapport au passé, on peut douter si nous som-

CHAP. XXVII.

mes toujours la même *choſe penſante*, c'eſt-à-dire, la même ſubſtance ou non : lequel doute, quelque raiſonnable ou déraiſonnable qu'il ſoit, n'intéreſſe en aucune maniere l'*identité perſonnelle*. Car il s'agit de ſavoir ce qui fait la *même perſonne*, & non ſi c'eſt précisément la même ſubſtance qui penſe toujours dans la même perſonne, ce qui ne fait rien dans ce cas : parce que différentes ſubſtances peuvent être unies dans une ſeule perſonne par le moyen de la même *con-ſcience* à laquelle ils ont part, tout ainſi que différens corps ſont unis par la même vie dans un ſeul animal, dont l'*identité* eſt conſervée parmi le changement de ſubſtances, à la faveur de l'unité d'une même vie continuée. En effet, comme c'eſt la même *con-ſcience* qui fait qu'un homme eſt *le même* à lui-même, l'*identité perſonnelle* ne dépend que de là ; ſoit que cette *con-ſcience* ne ſoit attachée qu'à une ſeule ſubſtance individuelle, ou qu'elle puiſſe être continuée dans différentes ſubſtances qui ſe ſuccedent l'une à l'autre. En effet, tant qu'un être intelligent peut répéter en ſoi-même l'idée d'une action paſſée avec la même *con-ſcience* qu'il en avoit eu premiérement, & avec la même qu'il a d'une action préſente, juſques-là il eſt le *même ſoi*. Car c'eſt par la *con-ſcience* qu'il a en lui-même de ſes penſées & de ſes actions préſentes qu'il eſt dans ce moment *le même* à lui-même ; & par la même rai-

ſon, il ſera le même *ſoi*, auſſi long-tems que cette *con-ſcience* peut s'étendre aux actions paſſées ou à venir : de ſorte qu'il ne ſauroit non plus être deux perſonnes par la diſtance des tems, ou par le changement de ſubſtance, qu'un homme être deux hommes, parce qu'il porte aujourd'hui un habit qu'il ne portoit pas hier, après avoir dormi entre deux pendant un long ou court eſpace de tems. Cette même *conſcience* réunit dans la même perſonne ces actions qui ont exiſté en différens tems, quelles que ſoient les ſubſtances qui ont contribué à leur production.

CHAP. XXVII.

L'Identité perſonnelle ſubſiſte dans le changement des ſubſtances.

§. 11. Que cela ſoit ainſi, nous en avons une eſpece de démonſtration dans notre propre corps, dont toutes les particules ſont parties de nous-mêmes, c'eſt-à-dire, de cet être penſant qui ſe reconnoît intérieurement *le même*, tandis que ces particules ſont vitalement unies à ce même *ſoi*, penſant ; de ſorte que nous ſentons le bien ou le mal qui leur arrive par l'attouchement ou par quelqu'autre voie que ce ſoit. Ainſi les membres du corps de chaque homme ſont une partie de *lui-même* : il prend part & eſt intéreſſé à ce qui les touche. Mais qu'une main vienne à être coupée, & par-là ſéparée du ſentiment que nous avions du chaud, du froid, & d'autres affections de cette main, dès ce moment elle n'eſt non plus une partie de ce que nous appellons *nous-mêmes*, que la partie

CHAP. XXVII.

de matiere qui eſt la plus éloignée de nous. Ainſi, nous voyons que la ſubſtance dans laquelle conſiſtoit le *ſoi perſonnel* en un tems, peut être changée dans un autre tems, ſans qu'il arrive aucun changement à l'*identité perſonnelle* ; car on ne doute point de la continuation de la même *perſonne*, quoique les membres qui en faiſoient partie, il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés.

Si elle ſubſiſte dans le changement des ſuſtances penſantes?

§. 12. Mais la queſtion eſt, *Si la même ſubſtance qui penſe, étant changée, la perſonne peut être la même ?* ou *Si cette ſubſtance demeurant la même, il peut y avoir différentes perſonnes.*

A quoi je réponds en premier lieu : Que cela ne ſauroit être une queſtion pour ceux qui font conſiſter la penſée dans *une conſtitution animale*, purement matérielle, ſans qu'une ſubſtance immatérielle y ait aucune part. Car que leur ſuppoſition ſoit vraie ou fauſſe, il eſt évident qu'ils conçoivent que l'identité perſonnelle eſt conſervée dans quelqu'autre choſe que dans l'identité de ſubſtance ; tout de même que l'identité de l'animal eſt conſervée dans une identité de vie & non de ſubſtance. Et par conſéquent, ceux qui n'attribuent la penſée qu'à une ſubſtance immatérielle, doivent montrer, avant que de pouvoir attaquer ces premiers, pourquoi l'*identité perſonnelle* ne peut être conſervée dans un changement de ſubſtances immatérielles, ou dans une variété de ſubſtances particulieres immatérielles, auſſi

bien que l'*identité animale* se conserve dans un changement de substances matérielles, ou dans une variété de corps particuliers; à moins qu'ils ne veuillent dire qu'un seul esprit immatériel fait la même vie dans les brutes comme un seul esprit immatériel fait la même personne dans les hommes : ce que les *Cartésiens* au moins n'admettront pas, de peur d'ériger aussi les bêtes brutes en êtres pensans.

§. 13. Mais, supposé qu'il n'y ait que des substances immatérielles, qui pensent, je dis sur la premiere partie de la question, qui est, *Si la même substance pensante étant changée, la personne peut être la même*? Je réponds, dis-je, qu'elle ne peut être résolue que par ceux qui savent quelle est l'espece de substance qui pense en eux, & si la *con-science* qu'on a de ses actions passées, peut être transférée d'une substance pensante à une autre substance pensante. Je conviens, que cela ne pourroit se faire, si cette *con-science* étoit une seule & même action individuelle. Mais, comme ce n'est qu'une représentation actuelle d'une action passée, il reste à prouver comment il n'est pas possible que ce qui n'a jamais été réellement, puisse être représenté à l'esprit comme ayant été véritablement. C'est pourquoi nous aurons de la peine à déterminer jusqu'où le * sentiment des actions passées est attaché à quelqu'agent individuel, ensorte qu'un autre agent ne puisse l'avoir; il nous

*Consciousness.

Chap. XXVII.

ſera, dis-je, bien difficile de déterminer cela, jusqu'à ce que nous connoiſſions quelle eſpece d'actions ne peuvent être faites ſans un acte réfléchi de perception, qui les accompagne, & comment ces ſortes d'actions ſont produites par des *ſubſtances penſantes* qui ne ſauroient penſer ſans en être convaincue en elles-mêmes. Mais, parce que ce que nous appellons la *même con-ſcience* n'eſt pas un même acte individuel, il n'eſt pas facile de s'aſſurer par la nature des choſes, comment une ſubſtance intellectuelle ne ſauroit recevoir la repréſentation d'une choſe comme faite par elle-même, qu'elle n'auroit pas faite, mais qui peut-être auroit été faite par quelqu'autre agent, tout auſſi-bien que pluſieurs repréſentations en ſonge, que nous regardons comme véritables pendant que nous ſongeons. Et juſqu'à ce que nous connoiſſions plus clairement la nature des ſubſtances penſantes, nous n'aurons point de meilleur moyen pour nous aſſurer que cela n'eſt point ainſi, que de nous en remettre à la bonté de Dieu : car autant que la félicité ou la miſere de quelqu'une de ſes créatures capables de ſentiment, ſe trouve intéreſſée en cela, il faut croire que cet être ſuprême dont la bonté eſt infinie, ne tranſportera pas de l'une à l'autre, en conſéquence de l'erreur où elles pourroient être, le ſentiment qu'elles ont de leurs bonnes ou de leurs mauvaiſes actions, qui entraîne après lui la peine ou la récompenſe. Je laiſſe

à d'autres à juger jusqu'où ce raisonnement peut être pressé contre ceux qui font consister la pensée dans un assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel. Mais pour revenir à la question que nous avons en main, on doit reconnoître que si la même *con-science*, qui est une chose entiérement différente de la même figure ou du même mouvement numérique dans le corps, peut être transportée d'une substance pensante à une autre substance pensante, il se pourra faire que deux substances pensantes ne constituent qu'une seule personne. Car l'*identité personnelle* est conservée, dès-là que la même *con-science* est préservée dans la même substance, ou dans différentes substances.

§. 14. Quant à la seconde partie de la question, qui est, *Si la même substance immatérielle restant, il peut y avoir deux personnes distinctes*; elle me paroît fondée sur ceci *savoir*, si le même être immatériel convaincu en lui-même de ses actions passées, peut être tout-à-fait dépouillé de tout sentiment de son existence passée, & le perdre entiérement, sans le pouvoir jamais recouvrer; de sorte que commençant, pour ainsi dire, un nouveau compte depuis une nouvelle période, il ait une *con-science*, qui ne puisse s'étendre au-delà de ce nouvel etat. Tous ceux qui croient la préexistence des ames, sont visiblement dans cette pensée, puisqu'ils reconnoissent que l'ame n'a aucun reste de connoissance de ce

CHAP. XXVII.

qu'elle a fait dans l'état où elle a préexiſté ou entiérement ſeparée du corps, ou dans un autre corps. Et s'ils faiſoient difficulté de l'avouer, l'expérience feroit viſiblement contr'eux. Ainſi l'*identité perſonnelle* ne s'étendant pas plus loin que le ſentiment intérieur qu'on a de ſa propre exiſtence, un eſprit préexiſtant qui n'a pas paſſé tant de ſiecles dans une parfaite *inſenſibilité*, doit néceſſairement conſtituer différentes perſonnes. Suppoſez un Chrétien *Platonicien* ou *Pythagoricien* qui ſe crût en droit de conclure de ce que Dieu auroit terminé le ſeptieme jour tous les Ouvrages de la Création, que ſon ame a exiſté depuis ce tems-là, & qu'il vînt à s'imaginer qu'elle auroit paſſé dans différens corps humains, comme un homme que j'ai vu, qui étoit perſuadé que ſon ame étoit l'ame de *Socrate*; (Je n'examinerai point ſi cette prétention étoit bien fondée; mais ce que je puis aſſurer certainement, c'eſt que dans le poſte qu'il a rempli, & qui n'étoit pas de petite importance, il a paſſé pour un homme fort raiſonnable, & il a paru, par ſes ouvrages, qui ont vu le jour, qu'il ne manquoit ni d'eſprit, ni de ſavoir:) cet homme ou quelqu'autre qui crût la tranſmigration des ames, diroit-il qu'il pourroit être la même perſonne que *Socrate*, quoiqu'il ne trouvât en lui-même aucun ſentiment des actions ou des penſées de Socrate? Qu'un homme, après avoir réfléchi ſur ſoi-même,

conclue qu'il a en lui-même une ame immatérielle qui eſt ce qui penſe en lui, & le fait être le même, dans le changement continuel qui arrive à ſon corps, & que c'eſt-là ce qu'il appelle *ſoi-même* : Qu'il ſuppoſe encore, que c'eſt la même ame qui étoit dans *Neſtor* ou dans *Therſite* au ſiege de *Troie* ; car les ames étant indifférentes à l'égard de quelque portion de matiere que ce ſoit, autant qne nous le pouvons connoître par leur nature, cette ſuppoſition ne renferme aucune abſurdité apparente, & par conſéquent cette ame peut avoir été alors auſſi-bien celle de *Neſtor* ou de *Therſite*, qu'elle eſt préſentement celle de quelqu'autre homme : Cependant, ſi cet homme n'a préſentement aucun * ſentiment de quoi que ce ſoit que *Neſtor* ou *Therſite*, ait jamais fait ou penſé, conçoit-il, ou peut-il concevoir qu'il eſt la *même perſonne* que *Neſtor* ou *Therſite* ? Peut-il prendre part aux actions de ces deux anciens Grecs ? Peut-il ſe les attribuer, ou penſer qu'elles ſoient plutôt ſes propres actions que celles de quelqu'autre homme qui ait jamais exiſté ? Il eſt viſible que le ſentiment qu'il a de ſa propre exiſtence, ne s'étendant à aucune des actions de Neſtor ou de Therſite, il n'eſt pas plus une même perſonne avec l'un des deux, que ſi l'ame ou l'eſprit immatériel qui eſt préſentement en lui, avoit été créé, & avoit commencé d'éxiſter, lorſqu'il commença d'animer le corps qu'il a préſen-

CHAP. XXVII.

* ou con-*ſcience.*

CHAP. XXVII.

tement; quelque vrai qu'il fût d'ailleurs que le même eſprit qui avoit animé le corps de Neſtor ou Therſite, étoit le même en nombre que celui qui anime le ſien préſentement. Cela, dis-je, ne contribueroit pas davantage à le faire *la même perſonne* que Neſtor, que ſi quelques-unes des particules de matiere qui une fois ont fait partie de Neſtor, étoient à préſent une partie de cet homme-là : car la même ſubſtance immatérielle ſans la même *conſcience*, ne fait non plus la même perſonne pour être unie à tel ou tel corps, que les mêmes particules de matiere unies à quelque corps ſans une *con-ſcience* commune, peuvent faire la même perſonne. Mais que cet homme vienne à trouver en lui-même que quelqu'une des actions de Neſtor lui appartient comme émanée de lui-même, il ſe trouve alors la même perſonne que Neſtor.

§. 15. Et par-là nous pouvons concevoir ſans aucune peine, ce qui à la réſurrection doit faire la même perſonne, quoique dans un corps qui n'ait pas exactement la même forme & les mêmes parties qu'il avoit dans ce monde, pourvu que la même *con-ſcience* ſe trouve jointe à l'eſprit qui l'anime. Cependant l'ame toute ſeule, le corps étant changé, peut à peine ſuffire pour faire *le même homme*, hormis à l'égard, de ceux qui attachent toute l'eſſence de l'homme à l'ame qui eſt en lui. Car que l'ame d'un *Prince* accompagnée d'un ſen-

timent intérieur de la vie de Prince qu'il a déjà menée dans le monde, vînt à entrer dans le corps d'un *ſavetier*, auſſi-tôt que l'ame de ce pauvre homme auroit abandonné ſon corps, chacun voit que ce ſeroit la même perſonne que le Prince, uniquement reſponſable des actions qu'elle auroit faite étant Prince. Mais qui voudroit dire que ce ſeroit *le même homme*? Le corps doit donc entrer auſſi dans ce qui conſtitue l'homme; & je m'imagine qu'en ce cas-là le corps détermineroit l'*homme*, au jugement de tout le monde; & que l'ame accompagnée de toutes les penſées de Prince qu'elle avoit autrefois, ne conſtitueroit pas un autre homme. Ce ſeroit toujours le même ſavetier, dans l'opinion de chacun, (1) lui ſeul excepté. Je ſais que dans le langage ordinaire *la même perſonne* & *le même homme* ſignifient une ſeule & même choſe. A la vérité, il ſera toujours libre à chacun de parler comme il voudra, & d'attacher tels ſons articulés à telles idées qu'il jugera à propos, & de les changer auſſi ſouvent qu'il lui plaira. Mais lorſque nous voudrons rechercher ce que c'eſt qui fait le *même eſprit*,

(1) Si lui ſeul doit être excepté, & qu'on convienne qu'il ſait mieux que perſonne qu'il n'eſt pas *le même ſavetier*, ce qu'on ne ſauroit nier, il ſemble qu'ici cet exemple eſt beaucoup plus propre à brouiller le point en queſtion qu'à l'éclaircir. Car puiſqu'en effet, & de l'aveu de M. Locke, cet homme n'eſt point *le même ſavetier*, c'eſt donc un autre homme.

CHAP. XXVII.

le *même homme*, ou la *même personne*, nous ne saurions nous dispenser de fixer en nous-même les idées d'*esprit*, d'*homme* & de *personne*; & après avoir ainsi établi ce que nous entendons par ces trois mots, il ne sera pas mal-aisé de déterminer à l'égard d'aucune de ces choses ou d'autres semblables, quand est-ce qu'elle est, ou n'est, pas la *même*.

La *conscience fait la même personne.*

§. 16. Mais quoique la même substance immatérielle ou la même ame ne suffise pas toute seule pour constituer l'homme, où qu'elle soit, & dans quelqu'état qu'elle existe; il est pourtant visible que la *conscience*, aussi loin qu'elle peut s'étendre, quand ce seroit jusqu'aux siecles passés, réunit dans une même personne les *existences* & les actions les plus éloignées par le tems, tout de même qu'elle unit l'existence & les actions du moment immédiatement précédent; de sorte que quiconque a une *con-science*, un sentiment intérieur de quelques actions présentes & passées, est la même personne à qui ces actions appartiennent. Si par exemple, je *sentois* également en moi-même que j'ai vu l'arche & le déluge de *Noé*, comme je *sens* que j'ai vu, l'hiver passé, l'inondation de la *Tamise*, ou que j'écris présentement; je ne pourrois non plus douter, que le *moi* qui écrit dans ce moment, qui a vu, l'hiver passé, inonder la Tamise, & qui a été présent au déluge universel, ne fût le

Chap. XXVII.

même *ſoi*, dans quelque ſubſtance que vous mettiez ce *ſoi*, que je ſuis certain, que moi qui écris ceci, ſuis, à préſent que j'écris, le même *moi* que j'étois hier, ſoit que je ſois tout composé ou non de la même ſubſtance matérielle ou immatérielle. Car, pour être le même *ſoi*, il eſt indifférent que ce même *ſoi* ſoit composé de la même ſubſtance, ou de différentes ſubſtances; car je ſuis autant intéreſſé, & auſſi juſtement reſponſable pour une action faite il y a mille ans, qui m'eſt préſentement adjugée par cette (1) *con-ſcience* que j'en ai, comme ayant été faite par moi-même, que je le ſuis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent.

Le *Soi* dépend de la *conſcience*.

§. 17. Le *Soi* eſt cette choſe penſante, intérieurement convaincue de ſes propres actions (de quelque ſubſtance qu'elle ſoit formée, ſoit ſpirituelle ou matérielle, ſimple ou composée, il n'importe) qui ſent du plaiſir & de la douleur, qui eſt capable de bonheur ou de miſere, & par-là eſt intéreſſée pour ſoi-même, auſſi-loin que cette *con-ſcience*, peut s'étendre. Ainſi chacun éprouve tous les jours, que tandis que ſon petit doigt eſt compris ſous cette *con-ſcience*, il fait autant partie de ſoi-même que ce qui y a le plus de part. Et ſi ce petit doigt venant à être ſéparé

(1) *Self-conſciouſneſs*: mot expreſſif en Anglois qu'on ne ſauroit rendre en François dans toute ſa force. Je le mets ici en faveur de ceux qui entendent l'Anglois.

CHAP. XXVII.

du reste du corps, cette *con-science* accompagnoit le petit doigt, & abandonnoit le reste du corps, il est évident que le petit doigt seroit la *personne*, la *même personne*; & qu'alors le *soi* n'auroit rien à démêler avec le reste du corps. Comme dans ce cas, ce qui fait la même personne & constitue ce *soi* qui en est inséparable, c'est la *con-science* qui accompagne la substance lorsqu'une partie vient à être séparée de l'autre; il en est de même par rapport aux substances qui sont éloignées par le tems. Ce à quoi la *con-science* de cette présente *chose pensante* se peut joindre, fait la même *personne* & le même *soi* avec elle, & non avec aucune autre chose; & ainsi il reconnoît & s'attribue à lui-même toutes les actions de cette chose comme des actions qui lui sont propres, autant que cette *con-science* s'étend, & pas plus loin, comme l'appercevront tous ceux qui y feront quelque réflexion.

Ce qui est l'objet de Récompenses & des Châtimens.

§. 18. C'est sur cette *identité personnelle* qu'est fondé tout le droit & toute la justice des peines & des récompenses, du bonheur & de la misere, puisque c'est sur cela que chacun est intéressé pour *lui-même*, sans se mettre en peine de ce qui arrive d'aucune substance qui n'a aucune liaison avec cette *con-science*, ou qui n'y a point de part. Car comme il paroît nettement dans l'exemple que je viens de proposer, si la *con-science* suivoit le petit doigt, lorsqu'il vient à être coupé, le même *soi* qui hier étoit intéressé

pour tout le corps, comme faisant partie de *lui-même*, ne pourroit que regarder les actions qui furent faites hier, comme des actions qui lui appartiennent présentement. Et cependant, si le même corps continuoit de vivre & d'avoir, immédiatement après la séparation du petit doigt, sa *con-science* particuliere à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, le *soi* attaché au petit doigt n'auroit garde d'y prendre aucun intérêt comme à une partie de *lui-même*, ne pourroit avouer aucune de ses actions, & l'on ne pourroit non plus lui en impurer aucune.

§. 19. Nous pouvons voir par-là en quoi consiste l'*identité personnelle*; & qu'elle ne consiste pas dans l'identité de substance; mais comme j'ai dit, dans l'identité de *con-science*, de sorte que si *Socrate* & le présent roi du *Mogol* participent à cette derniere identité, Socrate & le roi du Mogol sont une même personne. Que le même Socrate veillant, & dormant, ne participe pas à une seule & même *con-science*; Socrate veillant, & dormant, n'est pas la même personne. Et il n'y auroit pas plus de justice à punir Socrate veillant pour ce qu'auroit pensé Socrate dormant, & dont Socrate veillant n'auroit jamais eu aucun sentiment, qu'à punir un jumeau pour ce qu'auroit fait son frere, & dont il n'auroit aucun sentiment; parce que leur extérieur seroit si semblable qu'on ne pourroit les distinguer l'un de l'autre; car on a vu de tels jumeaux.

CHAP. XXVII.

§. 20. Mais voici une objection qu'on fera peut-être encore sur cet article : Supposé que je perde entiérement le souvenir de quelques parties de ma vie, sans qu'il soit possible de le rappeller, de sorte que je n'en aurai peut-être jamais aucune connoissance : ne suis-je pourtant pas la même personne qui a fait ces actions, qui a eu ces pensées, desquelles j'ai eu une fois en moi-même un sentiment positif, quoique je les aie oubliées présentement ? Je réponds à cela : Que nous devons prendre garde à quoi ce mot JE, est appliqué dans cette occasion. Il est visible que dans ce cas il ne désigne autre chose que l'homme. Et comme on présume que le même homme est la même personne, on suppose aisément qu'ici le mot JE, signifie aussi la même personne. Mais s'il est possible à un même homme d'avoir en différens tems une *con-science* distincte & incommunicable, il est hors de doute que le même homme, doit constituer différentes personnes en différens tems ; & il paroît par des déclarations solemnelles que c'est-là le sentiment du genre humain : car les loix humaines ne punissent pas l'*homme fou*, pour les actions que fait l'*homme de sens rassis*, ni l'homme de sens rassis, pour ce qu'a fait l'homme fou, par où elles en font deux personnes ; ce qu'on peut expliquer en quelque sorte, par une façon de parler dont on se sert communément en François, quand on dit, *un tel n'est plus le*

même, ou, (1) *il est hors de lui-même* : expressions qui donnent à entendre en quelque maniere que ceux qui s'en servent présentement, ou du moins, qui s'en sont servis au commencement, ont cru que le *soi* étoit changé, que ce *soi*, dis-je, qui constitue la même personne, n'étoit plus dans cet homme.

CHAP. XXVII.

Différence entre l'identité d'*homme* & celle de *personne*.

§. 21. Il est pourtant bien difficile de concevoir que Socrate, le même homme individuel, soit deux personnes. Pour nous aider un peu nous-mêmes à resoudre cette difficulté, nous devons considérer ce qu'on peut entendre par *Socrate*, ou par le même homme individuel.

On ne peut entendre par-là que ces trois choses.

Premiérement, la même substance individuelle, immatérielle & pensante, en un mot, la même ame en nombre, & rien autre chose.

Ou, en second lieu, le même animal sans aucun rapport à l'ame immatérielle.

Ou, en troisieme lieu, le même esprit immatériel uni au même animal.

Qu'on prenne telle de ces suppositions qu'on voudra, il est impossible de faire consister l'*identité personnelle* dans autre chose

(1) Ce sont des expressions plus populaires que philosophiques, comme il paroît par l'usage qu'on en a toujours fait. *Tu fac apud te ut stes*, dit *Térence* dans l'*Andrienne*, Acte II. Scene 4.

CHAP. XXVII.

que dans la *con-ſcience*, ou même de la porter au-delà.

Car, par la premiere de ces ſuppoſitions, on doit reconnoître qu'il eſt poſſible qu'un homme né de différentes femmes & en divers tems, ſoit le même homme : façon de parler qu'on ne ſauroit admettre ſans avouer qu'il eſt poſſible qu'un même homme, ſoit auſſi bien deux perſonnes diſtinctes, que deux hommes qui ont vécu en différens ſiecles ſans avoir eu aucune connoiſſance mutuelle de leurs penſées.

Par la ſeconde & la troiſieme ſuppoſition, Socrate dans cette vie & après, ne peut être en aucune maniere le même homme qu'à la faveur de la même *con-ſcience* ; & ainſi en faiſant conſiſter l'*identité humaine* dans la même choſe, à quoi nous attachons l'*identité perſonnelle*, il n'y aura point d'inconvénient à reconnoître que le même homme eſt la même perſonne. Mais en ce cas-là, ceux qui ne placent l'*identité humaine* que dans la *con-ſcience*, & non dans aucune autre choſe s'engagent dans un fâcheux défilé ; car il leur reſte à voir comment ils pourront faire que Socrate enfant ſoit le même homme que Socrate après la réſurrection. Mais quoique ce ſoit qui, ſelon certaines gens, conſtitue l'*homme*, & par conſéquent le même homme individuel, (ſur quoi peut-être il y en a peu qui ſoient d'un même avis,) il eſt certain qu'on ne ſauroit placer l'identité perſonnelle dans aucune autre choſe que dans

la

la *con-science*, qui seule fait ce qu'on appelle *soi-même*, sans s'embarrasser dans de grandes absurdités. CHAP. XXVII.

§. 22. Mais si un homme qui est yvre, & qui ensuite ne l'est plus, n'est pas la même personne, pourquoi le punit-on pour ce qu'il a fait étant ivre, quoiqu'il n'en ait plus aucun sentiment? Il est tout autant la même personne qu'un homme qui pendant son sommeil marche & fait plusieurs autres choses, & qui est responsable de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état, les loix humaines punissant l'un & l'autre par une justice conforme à leur maniere de connoître les choses. Comme dans ces cas-là, elles ne peuvent pas distinguer certainement ce qui est réel, & ce qui est contrefait, l'ignorance n'est pas reçue pour excuse de ce qu'on a fait étant ivre ou endormi. Car quoique la punition soit attachée à la *personnalité*, & la personnalité à la *con-science*, & qu'un homme ivre n'ait peut-être aucune *con-science* de ce qu'il fait, il est pourtant puni devant les tribunaux humains, parce que le fait est prouvé contre lui, & qu'on ne sauroit prouver pour lui le défaut de *con-science*. Mais au grand & redoutable jour du jugement, où les secrets de tous les cœurs seront découverts, on a droit de croire que personne ne sera responsable de ce qui lui est entiérement inconnu, mais que chacun recevra ce qui lui est dû, étant accusé ou excusé par sa propre conscience.

CHAP. XXVII.

La *con-ſcience* ſeule conſtitue le *ſoi*.

§. 23. Il n'y a que la *con-ſcience* qui puiſſe réunir dans une même perſonne des *exiſtences* éloignées. L'identité de ſubſtance ne peut le faire. Car quelle que ſoit la ſubſtance, de quelque maniere qu'elle ſoit formée, il n'y a point de *perſonnalité* ſans *con-ſcience*; & un cadavre peut auſſi-bien être une perſonne, qu'aucune ſorte de ſubſtance peut l'être ſans *con-ſcience*.

Si nous pouvions ſuppoſer deux *con-ſciences* diſtinctes & incommunicables, qui agiroient dans le même corps, l'une conſtamment pendant le jour, & l'autre durant la nuit, & d'un autre côté la même *con-ſcience* agiſſant par intervalle dans deux corps différens; je demande ſi dans le premier cas l'homme de jour & l'homme de nuit, ſi j'oſe m'exprimer de la ſorte, ne ſeroient pas deux perſonnes auſſi diſtinctes que *Socrate* & *Platon*; & ſi dans le ſecond cas, ce ne ſeroit pas une ſeule perſonne dans deux corps diſtincts, tout de même qu'un homme eſt le même homme dans deux différens habits? Et il n'importe en rien de dire, que cette même *con-ſcience* qui affecte deux différens corps, & ces *con-ſciences* diſtinctes qui affectent le même corps en divers tems, appartiennent l'une à la même ſubſtance immatérielle, & les deux autres à deux diſtinctes ſubſtances immatérielles qui introduiſent ces divers *con-ſciences* dans ces corps-là. Car que cela ſoit vrai ou faux, le cas ne change en rien du tout, puiſqu'il eſt évident que

l'*identité personnelle* seroit également déterminée par la *con-science*, soit que cette *con-science* fût attachée à quelque substance individuelle, immatérielle, ou non. Car après avoir accordé que la substance pensante qui est dans l'homme, doit être supposée nécessairement immatérielle, il est évident qu'une chose immatérielle qui pense, doit quelquefois perdre de vue, sa *con-science* passée, & la rappeller de nouveau, comme il paroît en ce que les hommes oublient souvent leurs actions passées, & que plusieurs fois l'esprit rappelle le souvenir des choses qu'il avoit faites, mais dont il n'avoit eu aucune réminiscence pendant vingt ans de suite. Supposez que ces intervalles de mémoire & d'oubli reviennent par-tout, le jour & la nuit, dès-là vous avez deux personnes avec le même esprit immatériel, tout ainsi que dans l'exemple que je viens de proposer, on voit deux personnes dans un même corps. D'où il s'ensuit, que le *soi* n'est pas déterminé par l'identité ou la diversité de substance, dont on ne peut être assuré, mais seulement par l'identité de *con-science.*

§. 24. A la vérité, le *soi* peut concevoir que la substance dont il est présentement composé, a existé auparavant, uni au même être qui se sent le même. Mais séparez en la *con-science*, cette substance ne constitue non plus le même *soi*, ou n'en fait non-plus une partie, que quelqu'autre substance que ce soit, comme il paroît par l'exemple que nous

CHAP. XXVII.

avons déjà donné, d'un membre retranché du reste du corps, dont la chaleur, la froideur, ou les autres affections n'étant plus attachées au sentiment intérieur que l'homme a de ce qui le touche, ce membre n'appartient pas plus au *soi* de l'homme qu'aucune autre matiere de l'univers. Il en sera de même de toute substance immatérielle qui est destituée de cette *con-science* par laquelle je suis *moi-même* à moi-même ; car s'il y a quelque partie de son existence dont je ne puisse rappeller le souvenir pour la joindre à cette *con-science* présente par laquelle je suis présentement moi-même, elle n'est non plus moi-même par rapport à cette partie de son existence, que quelque autre être immatériel que ce soit. Car qu'une substance ait pensé ou fait des choses que je ne puis rappeller en moi-même, ni en faire mes propres pensées & mes propres actions par ce que nous nommons *con-science*, tout cela, dis-je, a beau avoir été fait ou pensé par une partie de moi, il ne m'appartient pourtant pas plus, que si un autre être immatériel qui eût existé en tout autre endroit, l'eût fait ou pensé.

§. 25. Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'est, que ce sentiment intérieur que nous avons de notre existence & de nos actions, est attaché à une seule substance individuelle & immatérielle.

Mais que les hommes décident ce point comme ils voudront selon leurs différentes hypotheses, chaque être intelligent sensible

au bonheur ou à la miſere, doit reconnoître, qu'il y a en lui quelque choſe qui eſt *lui-même*, à quoi il s'intéreſſe, & dont il deſire le bonheur; que ce *ſoi* a exiſté dans une durée continue, plus d'un inſtant; qu'ainſi il eſt poſſible qu'à l'avenir il exiſte comme il a déjà fait des mois & des années, ſans qu'on puiſſe mettre des bornes préciſes à ſa durée; & qu'il peut être le même *ſoi*, à la faveur de la même *con-ſcience*, continuée pour l'avenir. Et ainſi par le moyen de cette *con-ſcience* il ſe trouve être le même *ſoi* qui fit, il y a quelques années, telle ou telle action, par laquelle il eſt préſentement heureux ou malheureux. Dans cette expoſition de ce qui conſtitue le *ſoi*, on n'a point d'égard à la même ſubſtance numérique comme conſtituant le *même ſoi*, mais à la même *con-ſcience* continuée; & quoique différentes ſubſtances puiſſent avoir été unies à cette *con-ſcience* & en avoir été ſéparées dans la ſuite, elles ont pourtant fait partie de ce même *ſoi*, tandis qu'elles ont perſiſté dans une union vitale avec le ſujet où cette *con-ſcience* réſidoit alors. Ainſi chaque partie de notre corps qui eſt vitalement unie à ce qui agit en nous avec *con-ſcience* fait une partie de *nous-mêmes*; mais dès-qu'elle vient à être ſéparée de cette union vitale, par laquelle cette *con-ſcience* lui eſt communiquée, ce qui étoit partie de nous-mêmes il n'y a qu'un moment, ne l'eſt non plus à préſent, qu'une portion de matiere unie vitalement au corps

Chap. XXVII.

CHAP. XXVII.

d'un autre homme eſt une partie de *moi-même*; & il n'eſt pas impoſſible qu'elle puiſſe devenir en peu de tems une partie réelle d'une autre perſonne, voilà comment une même ſubſtance numérique vient à faire partie de deux différentes perſonnes; & comment une même perſonne eſt conſervée parmi le changement de différentes ſubſtances. Si l'on pouvoit ſuppoſer un eſprit entiérement privé de tout ſouvenir & de toute *conſcience* de ſes actions paſſées; comme nous éprouvons que les nôtres le ſont à l'égard d'une grande partie, & quelquefois de toutes, l'union ou la ſéparation d'une telle ſubſtance ſpirituelle ne feroit non plus de changement à l'*identité perſonnelle*, que celle que fait quelque particule de matiere que ce puiſſe être. Toute ſubſtance vitalement unie à ce préſent être penſant, eſt une partie de ce même *ſoi* qui exiſte préſentement; & toute ſubſtance qui lui eſt unie par la *conſcience* des actions paſſées, fait auſſi partie de ce même *ſoi*, qui eſt le même tant à l'égard de ce tems paſſé qu'à l'égard du tems préſent.

Le mot de *perſonne* eſt un terme de Barreau.

§. 26. Je regarde le mot de *perſonne* comme un mot qui a été employé pour déſigner précisément ce qu'on entend par *ſoi-même*. Par-tout où un homme trouve ce qu'il appelle *ſoi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réſide la même perſonne. Le mot de *perſonne* eſt un terme de Barreau qui *approprie* des actions, & le

mérite ou le démérite de ces actions ; & qui par conséquent n'appartient qu'à des Agens intelligens, capables de loi, & de bonheur ou de misere. La *personnalité* ne s'étend au-delà de l'existence présente jusqu'à ce qui est passé, que par le moyen de la *con-science*, qui fait que la personne prend intérêt à des actions passées, en devient responsable, les reconnoît pour siennes, & se les impute sur le même fondement & pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes. Et tout cela est fondé sur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui est inévitablement attaché à la *con-science* : car ce qui a un sentiment de plaisir & de douleur, desire que ce *soi* en qui réside ce sentiment, soit heureux. Ainsi toute action passée qu'il ne sauroit adopter ou *approprier* par la *con-science* à ce présent *soi*, ne peut non plus l'intéresser que s'il ne l'avoit jamais faite, de sorte que s'il venoit à recevoir du plaisir ou de la douleur, c'est-à-dire, des récompenses ou des peines en conséquence d'une telle action, ce seroit autant que s'il devenoit heureux ou malheureux dès le premier moment de son existence sans l'avoir mérité en aucune maniere. Car supposé qu'un homme fût puni présentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie, mais dont on ne sauroit lui faire avoir absolument aucune *con-science*, il est tout visible qu'il n'y auroit aucune différence entre un tel traitement, & celui qu'on

CHAP. XXVII.

lui feroit en le créant misérable. C'est pourquoi S. *Paul* nous dit, qu'au jour du Jugement où *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, les Cœurs seront manifestes.* La sentence sera justifiée par la conviction même où seront tous les hommes, que dans quelques corps qu'ils paroissent, ou à quelque substance que ce sentiment intérieur soit attaché, ils ont *eux-mêmes* commis telles ou telles actions, & qu'ils méritent le châtiment qui leur est infligé pour les avoir commises.

§. 27. Je n'ai pas de peine à croire que certaines suppositions que j'ai faites pour éclaircir cette matiere, paroîtront étranges à quelques-uns de mes lecteurs; & peut-être le sont-elles effectivement. Il me semble pourtant qu'elles sont excusables, vu l'ignorance où nous sommes concernant la nature de cette *chose pensante* qui est *nous-mêmes.* Si nous savions ce que c'est que cet être, ou comment il est uni à un certain assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel, ou s'il pourroit ou ne pourroit pas penser & se ressouvenir hors d'un corps organisé comme sont les nôtres; & si Dieu a jugé à propos d'établir qu'un tel esprit ne fût uni qu'à un tel corps, ensorte que sa faculté de retenir ou de rappeller les idées dépendit de la juste constitution des organes de ce corps; si, dis-je, nous étions une fois bien instruits de toutes ces choses, nous pourrions voir l'absurdité de quel-

ques-unes des suppositions que je viens de faire. Mais si dans les ténebres où nous sommes sur ce sujet, nous prenons l'esprit de l'homme, comme on a accoutumé de faire présentement, pour une substance immatérielle, indépendante de la matiere, à l'égard de laquelle il est également indifférent ; il ne peut y avoir aucune absurdité, sur la nature des choses, à supposer que le même esprit peut en divers tems être uni à différens corps, & composer avec eux un seul homme durant un certain tems, tout ainsi que nous supposons que ce qui étoit hier une partie du corps d'une brebis peut être demain une partie du corps d'un homme, & faire dans cette union une partie vitale de *Mélibée*, aussi-bien qu'il faisoit auparavant une partie de son *bélier*.

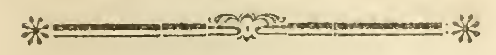
§. 28. Enfin, toute substance qui commence à exister, doit nécessairement être la même durant son existence : de même, quelque composition de substance qui vienne à exister, le composé doit être le même pendant que ces substances sont ainsi jointes ensemble ; & tout *mode* qui commence à exister, est aussi le même durant tout le tems de son existence. Enfin la même regle a lieu, soit que la composition renferme des substances distinctes ou différens *modes*. D'où il paroît que la difficulté ou l'obscurité qu'il y a dans cette matiere vient plutôt des mots mal appliqués, que de l'obscurité des choses même.

Chap. XXVII.

Car quelle que ſoit la choſe qui conſtitue une idée ſpécifique, déſignée par un certain nom, ſi cette idée eſt conſtamment attachée à ce nom, la diſtinction de l'identité ou de la diverſité d'une choſe ſera fort aiſée à concevoir, ſans qu'il puiſſe naître aucun doute ſur ce ſujet.

§. 29. Suppoſons, par exemple, qu'un eſprit raiſonnable conſtitue l'*idée d'un homme*, il eſt aiſé de ſavoir ce que c'eſt que le *même homme*; car il eſt viſible qu'en ce cas-là le même eſprit, ſéparé du corps ou dans le corps, ſera le *même homme*. Que ſi l'on ſuppoſe qu'un eſprit raiſonnable, vitalement uni à un corps d'une certaine configuration de parties conſtitue un homme, l'homme ſera *le même*, tandis que cet eſprit raiſonnable reſtera uni à cette configuration vitale de parties, quoique continuée dans un corps dont les particules ſe ſuccedent les unes aux autres dans un flux perpétuel. Mais, ſi d'autres gens ne renferment dans leurs idées de l'homme que l'union vitale de ces parties avec une certaine forme extérieure, un homme reſtera *le même* auſſi long-tems que cet union vitale & cette forme reſteront dans un compoſé, qui n'eſt le même qu'à la faveur d'une ſucceſſion de particules, continuée dans un flux perpétuel. Car quelle que ſoit la compoſition dont une idée complexe eſt formée, tant que l'exiſtence la fait une choſe particuliere ſous une certaine déno-

mination, la même existence continuée fait qu'elle continue d'être le même individu sous la même dénomination.



CHAPITRE XXVIII.

De quelques autres Relations, & sur-tout, des Relations Morales.

CHAP. XXVIII.

Relations proportionnelles.

§. 1. OUTRE les raisons de comparer ou de rapporter les choses l'une à l'autre, dont je viens de parler, & qui sont fondées sur le tems, le lieu & la *causalité*, il y en a une infinité d'autres comme j'ai déjà dit, dont je vais proposer quelques-unes.

Je mets dans le premier rang toute *idée simple* qui étant capable de parties & de degrés, fournit un moyen de comparer les sujets où elle se trouve, l'un avec l'autre, par rapport à cette idée simple; par exemple, *plus blanc*, *plus doux*, *plus gros*, *égal*, *davantage*, &c. Ces relations qui dépendent de l'égalité & de l'excès de la même idée simple, en différens sujets, peuvent être appellées, si l'on veut, *proportionnelles.* Or que ces sortes de relations roulent uniquement sur les idées simples que nous avons reçues par la *sensation* ou par la *réflexion* : cela est si évident qu'il seroit inutile de le prouver.

Chap. XXVIII.

Relations naturelles.

§. 2. En second lieu, une autre raison de comparer des choses ensemble, ou de considérer une chose ensorte qu'on renferme quelqu'autre chose dans cette considération, ce sont les circonstances de leur origine ou de leur commencement qui n'étant pas altérées dans la suite, fondent des relations qui durent aussi long-tems que les sujets auxquels elles appartiennent: par exemple, *pere* & *enfans*, *freres*, *cousins-germains*, &c. dont les relations sont établies sur la communauté d'un même sang auquel il participent en différens degrés, *Compatriotes*, c'est-à-dire, ceux qui sont nés dans un même Pays. Et ces relations, je les nomme *naturelles*. Nous pouvons observer à ce propos que les hommes ont adapté leurs notions & leur langage à l'usage de la vie commune, & non pas à la vérité, & à l'étendue des choses. Car il est certain que dans le fond, la relation entre celui qui produit & celui qui est produit, est la même dans les différentes races des autres animaux que parmi les hommes: cependant on ne s'avise guere de dire, ce taureau est le grand-pere d'un tel veau, ou que deux pigeons sont cousins-germains. Il est fort nécessaire que parmi les hommes on remarque ces relations & qu'on les désigne par des noms distincts, parce que dans les loix, & dans d'autres commerces qui les lient ensemble, on a occasion de parler des hommes & de les désigner

ſous ces ſortes de relations. Mais il n'en eſt pas de même des bêtes. Comme les hommes n'ont que peu ou point du tout de ſujet de leur appliquer ces relations, ils n'ont pas jugé à propos de leur donner des noms diſtincts & particuliers. Cela peut ſervir en paſſant à nous donner quelque connoiſſance du différent état & progrès des Langues qui ayant été uniquement formées pour la commodité de communiquer enſemble, ſont proportionnées aux notions des hommes & au deſir qu'ils ont de s'entre-communiquer des penſées qui leur ſont familieres, mais nullement à la réalité ou à l'étendue des choſes ni aux divers rapports qu'on peut trouver entr'elles, non plus qu'aux différentes conſidérations abſtraites dont elles peuvent fournir le ſujet. Où ils n'ont point eu de notions philoſophiques, ils n'ont point eu non plus de termes pour les exprimer : & l'on ne doit pas être ſurpris que les hommes n'aient point inventé de noms, pour exprimer des penſées, dont ils n'ont point occaſion de s'entretenir. D'où il eſt aiſé de voir pourquoi dans certains pays les hommes n'ont pas même un mot pour déſigner un cheval, pendant qu'ailleurs moins curieux de leur propre généalogie que de celle de leurs chevaux, ils ont non-ſeulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais auſſi pour les différens degrés de parentage qui ſe trouvent entr'eux.

Rapport d'inſtitution.

§. 3. En troiſieme lieu, le fondement

CHAP. XXVIII.

ſur lequel on conſidere quelquefois les choſes, l'une par rapport à l'autre, c'eſt un certain acte par lequel on vient à faire quelque choſe en vertu d'un droit moral, d'un certain pouvoir, ou d'une obligation particuliere. Ainſi un *Général* eſt celui qui a le pouvoir de commander une armée; & une *armée* qui eſt ſous le commandement d'un général, eſt un amas d'hommes armés, obligés d'obéir à un ſeul homme. Un *citoyen* ou un *bourgeois* eſt celui qui a droit à certains privileges dans tel ou tel lieu. Toutes ces ſortes de relations qui dépendent de la volonté des hommes ou des accords qu'ils ont faits entr'eux, je les appelle *rapports d'inſtitution* ou *volontaires*; & l'on peut les diſtinguer des relations *naturelles*, en ce que la plupart, pour ne pas dire toutes, peuvent être altérées d'une maniere ou d'autre, & ſéparées des perſonnes à qui elles ont appartenu quelquefois, ſans que pourtant aucune des ſubſtances qui ſont le ſujet de la relation vienne à être détruite. Mais, quoiqu'elles ſoient toutes réciproques auſſi-bien que les autres, & qu'elles renferment un rapport de deux choſes, l'une à l'autre: cependant parce que ſouvent l'une des deux n'a point de nom relatif qui emporte cette mutuelle correſpondance, les hommes n'en prennent pour l'ordinaire aucune connoiſſance, & ne penſent point à la relation qu'elles renferment effectivement. Par exemple, on reconnoît ſans peine que

les termes de *patron* & de *client* ſont relatifs : mais dès qu'on entend ceux de *dictateur* ou de *chancelier*, on ne ſe les figure pas ſi promptement ſous cette idée; parce qu'il n'y a point de nom particulier pour déſigner ceux qui ſont ſous le commandement d'un dictateur ou d'un chancelier, & qui exprime un rapport à ces deux ſortes de magiſtrats, quoiqu'il ſoit indubitable que l'un & l'autre ont certain pouvoir ſur quelques autres perſonnes par où ils ont relation avec ces perſonnes, tout auſſi-bien qu'un patron avec ſon client, ou un général avec ſon armée.

Relation Morale.

§. 4. Il y a, en quatrieme lieu, une autre ſorte de relation, qui eſt la convenance ou la diſconvenance qui ſe trouve entre les actions volontaires des hommes, & une regle à quoi on les rapporte & par où l'on en juge, ce qu'on peut appeller, à mon avis, *relation morale* : parce que c'eſt de-là que nos actions morales tirent leur dénomination : ſujet qui ſans doute mérite bien d'être examiné avec ſoin, puiſqu'il n'y a aucune partie de nos connoiſſances ſur quoi nous devions être plus ſoigneux de former des idées déterminées, & d'éviter la confuſion & l'obſcurité autant qu'il eſt en notre pouvoir. Lorſque les actions humaines avec leurs différens objets, leurs diverſes fins, manieres & circonſtances, viennent à former des idées diſtinctes & complexes, ce ſont, comme j'ai déjà montré, autant de *modes mixtes*

CHAP. XXVIII.

dont la plus grande partie ont leurs noms particuliers. Ainsi, supposant que la *gratitude* est une disposition à reconnoître & à rendre les honnêtetés qu'on a reçues, que la *polygamie* est d'avoir plus d'une femme à la fois ; lorsque nous formons ainsi ces notions dans notre esprit, nous y avons autant d'idées déterminées de *modes mixtes*. Mais ce n'est pas à quoi se terminent toutes nos actions : il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées, & de savoir quels noms appartiennent à telles & à telles combinaisons d'idées qui composent une idée complexe, désignée par un tel nom : nous avons dans cette affaire un intérêt bien plus important & qui s'étend beaucoup plus loin ; c'est de savoir si ces sortes d'actions sont moralement bonnes ou mauvaises.

Ce que c'est que *bien moral*, & *mal moral*.

* Chap. XX. §. 2. & chap. XXI. §. 42.

§. 5. Le *bien* & le *mal*, n'est comme * nous avons montré ailleurs, que le plaisir & la douleur, ou bien ce qui est l'occasion ou la cause du plaisir ou de la douleur que nous sentons. Par conséquent le bien & le mal considérés moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires & une certaine loi : conformité & opposition qui nous attire du bien ou du mal par la volonté & la puissance du législateur : & ce bien & ce mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui par la détermination du législateur ac-

compagnent l'obfervation ou la violation de la loi; c'eft ce que nous appellons *récompenfe* & *punition.*

Chap. XXVIII.

§. 6. Il y a, ce me femble, trois fortes de telles regles, ou loix morales auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions, & par où ils jugent fi elles font bonnes ou mauvaifes; & ces trois fortes de loix font foutenues par trois différentes efpeces de récompenfe & de peine qui leur donne de l'autorité. Car comme il feroit entiérement inutile de fuppofer une loi impofée aux actions libres de l'homme fans être renforcée par quelque bien ou quelque mal qui pût déterminer la volonté, il faut pour cet effet que par-tout où l'on fuppofe une loi, l'on fuppofe auffi quelque peine ou quelque récompenfe attachée à cette loi. Ce feroit en vain qu'un être intelligent prétendroit foumettre les actions d'un autre à une certaine regle, s'il n'eft pas en fon pouvoir de le récompenfer lorfqu'il fe conforme à cette regle, & de le punir lorfqu'il s'en éloigne, & cela par quelque bien ou par quelque mal qui ne foit pas la production & la fuite naturelle de l'action même: car ce qui eft naturellement commode ou incommode agiroit de lui-même fans le fecours d'aucune loi. Telle eft, fi je ne me trompe, la nature de toute loi, proprement ainfi nommée.

Regles morales.

§. 7. Voici, ce me femble, les trois

Combien

Chap. XXVIII.

de fortes de Loix ?

fortes de loix auxquelles les hommes rapportent en général leurs actions, pour juger de leur droiture ou de leur obliquité : 1. la loi Divine : 2. la loi civile : 3. la loi d'opinion ou de réputation, si j'ose l'appeller ainsi. Lorsque les hommes rapportent leurs actions à la premiere de ces loix, ils jugent par-là si ce font des *péchés* ou des *devoirs* : en les rapportant à la feconde, ils jugent si elles font *criminelles* ou *innocentes* ; & à la troisieme, si ce font des *vertus* ou des *vices*.

La Loi Divine regle ce qui eft *péché* ou *devoir*.

§. 8. Il y a, premiérement, la loi divine, par où j'entends cette loi que Dieu a prefcrite aux hommes pour régler leurs actions, foit qu'elle leur ait été *notifiée* par la lumiere de la nature, ou par voie de révélation. Je ne penfe pas qu'il y ait d'homme affez groffier pour nier que Dieu ait donné une telle regle par laquelle les hommes devroient fe conduire. Il a droit de le faire, puifque nous fommes fes créatures. D'ailleurs fa bonté & fa fageffe le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur ; & il eft puiffant pour nous y engager par des récompenfes & des punitions d'un poids & d'une durée infinie dans une autre vie : car perfonne ne peut nous enlever de fes mains. C'eft la feule pierre-de-touche par où l'on peut juger de la *rectitude morale* ; & c'eft en comparant leurs actions à cette loi, que les hommes jugent du plus grand bien ou du

plus grand mal moral qu'elles renferment ; c'eſt-à-dire, ſi en qualité de devoirs ou de péchés elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du Tout-puiſſant.

La Loi Civile eſt la régle du *crime* ou de *l'Innocence.*

§. 9. En ſecond lieu, la loi civile qui eſt établie par la ſociété pour diriger les actions de ceux qui en font partie, eſt une autre regle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger ſi elles ſont criminelles ou non. Perſonne ne mépriſe cette loi ; car les peines & les récompenſes qui lui donnent du poids ſont toujours prêtes & proportionnées à la puiſſance d'où cette loi émane, c'eſt-à-dire, à la force même de la ſociété qui eſt engagée à défendre la vie, la liberté, & les biens de ceux qui vivent conformément a ces loix, & qui a le Pouvoir d'ôter à ceux qui les violent, la vie, la liberté ou les biens ; ce qui eſt le châtiment des offenſes commiſes contre cette loi.

La Loi philoſophique eſt la meſure du *Vice* & de la *Vertu*.

§. 10. Il y a, en troiſieme lieu, la *loi d'opinion* ou *de réputation*. On prétend & on ſuppoſe par tout le monde que les mots de *vertu* & de *vice* ſignifient des actions bonnes & mauvaiſes de leur nature : & tant qu'ils ſont réellement appliqués en ce ſens, la *vertu* s'accorde parfaitement avec la *loi divine* dont je viens de parler ; & le *vice* eſt tout-à-fait la même choſe que ce qui eſt contraire à cette loi. Mais quelles que ſoient les prétentions des

hommes ſur cet article, il eſt viſible que ces noms de *vertu*, & de *vice*, conſidérés dans les applications particulieres qu'on en fait parmi les diverſes nations & les différentes ſociétés d'hommes répandues ſur la terre, ſont conſtamment & uniquement attribués à telles ou telles actions qui dans chaque pays & dans chaque ſociété ſont réputées honorables ou honteuſes. Et il ne faut pas trouver étrange que les hommes en uſent ainſi, je veux dire que par tout le monde ils donnent le nom de *vertu* aux actions qui parmi eux ſont jugées dignes de louange, & qu'ils appellent *vice* tout ce qui leur paroît digne de blâme. Car autrement, ils ſe condamneroient eux-mêmes, s'ils jugeoient qu'une choſe eſt bonne & juſte ſans l'accompagner d'aucune marque d'eſtime, & qu'une autre eſt mauvaiſe ſans y attacher aucune idée de blâme. Ainſi, la meſure de ce qu'on appelle *vertu* & *vice*, & qui paſſe pour tel dans tou le monde, c'eſt cette approbation ou ce mépris, cette eſtime ou ce blâme qui s'établit par un ſecret & tacite conſentement en différentes ſociétés & aſſemblées d'hommes; par où différentes actions ſont eſtimées ou mépriſées parmi eux, ſelon le jugement, les maximes & les coutumes de chaque lieu. Car quoique les hommes réunis en ſociétés politiques, aient reſigné entre les mains du public la diſpoſition de toutes leurs forces;

de ſorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs Concitoyens audelà de ce qui eſt permis par la loi du pays, ils retiennent pourtant toujours la puiſſance de penſer bien ou mal, d'approuver ou déſapprouver les actions de ceux avec qui ils vivent & entretiennent quelque liaiſon; & c'eſt par cette approbation & ce déſaveu qu'ils établiſſent parmi eux ce qu'ils veulent appeller *vertu* & *vice*.

§. 11. Que ce ſoit-là la meſure ordinaire de ce qu'on nomme vertu & vice, c'eſt ce qui paroîtra à quiconque conſidérera que, quoique ce qui paſſe pour *vice* dans un pays ſoit regardé dans un autre comme une *vertu*, ou du moins comme une action indifférente, cependant la vertu & la louange, le vice & le blâme vont par-tout de compagnie. En tous lieux ce qui paſſe pour vertu, eſt cela même qu'on juge digne de louange, & l'on ne donne ce nom à aucune autre choſe qu'à ce qui remporte l'eſtime publique. Que dis-je? La vertu & la louange ſont unies ſi étroitement enſemble, qu'on les déſigne ſouvent par le même nom: (1) *Sunt hîc etiam ſua præmia laudi*, dit *Virgile*; & *Ciceron*, *Nihil habet natura præſtantius quàm honeſtatem, quàm laudem, quàm dignita-*

(1) *Æneid* Lib. I. verſ. 461. Il eſt viſible que le mot *Laus* qui ſignifie ordinairement l'approbation due à la vertu, ſe prend ici pour la vertu même.

CHAP. XXVIII.

tem, quàm decus. Quæſt. Tuſculanarum *Lib.* 2. *cap.* 2. *cap.* 20. A quoi il ajoute immédiatement après, (2) qu'il ne prétend exprimer par tous ces noms d'*honnêteté*, de *louange*, de *dignité* & d'*honneur*, qu'une ſeule & même choſe. Tel étoit le langage des philoſophes payens qui ſavoient fort bien en quoi conſiſtoient les notions qu'ils avoient de la vertu & du vice. Et bien que les divers tempéramens, l'éducation, les coutumes, les maximes, & les intérêts de différentes ſortes d'hommes fuſſent peut-être cauſe que ce qu'on eſtimoit dans un lieu, étoit cenſuré dans un autre ; & qu'ainſi les *vertus* & les *vices* changeaſſent en différentes ſociétés; cependant quant au principal, c'étoient pour la plupart les mêmes par-tout. Car comme rien n'eſt plus naturel que d'attacher l'eſtime & la réputation à ce que chacun reconnoît lui être avantageux à lui-même, & de blâmer & de décréditer le contraire ; l'on ne doit pas être ſurpris que l'eſtime & le déshonneur, la vertu & le vice ſe trouvaſſent par-tout conformes, pour l'ordinaire, à la regle invariable du juſte & de l'injuſte, qui a été établie par la loi de Dieu ; rien dans ce monde ne procurant & n'aſſurant le bien général du genre humain d'une maniere ſi directe & ſi viſible que l'obéiſſance aux loix

(2) *Hiſce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo.*

que Dieu a imposées à l'homme, & rien au contraire n'y causant tant de misere & de confusion que la négligence de ces mêmes loix. C'est pourquoi à moins que les hommes n'eussent renoncé tout-à-fait à la raison, au sens commum, & à leur propre intérêt, auquel ils sont si constamment dévoués, ils ne pouvoient pas en général se méprendre jusqu'à ce point que de faire tomber leur estime & leur mépris sur ce qui ne le mérite pas réellement. Ceux-là même dont la conduite étoit contraire à ces loix, ne laissoient pas de bien placer leur estime, peu étant parvenus à ce degré de corruption, de ne pas condamner, du moins dans les autres, les fautes dont ils étoient eux-mêmes coupables : ce qui fit que parmi la dépravation même des mœurs, les véritables bornes de la loi de la nature, qui doit être la regle de la *vertu* & du *vice*, furent assez bien conservées ; de sorte que les docteurs inspirés n'ont pas même fait difficulté dans leurs exhortations, d'en appeller à la commune réputation : *Que toutes les choses qui sont aimables*, dit Saint Paul, *que toutes les choses qui sont de bonne renommée, s'il y a quelque vertu & quelque louange, pensez à ces choses.* Philip. chap. IV. vers. 8.

CHAP. XXVIII.

§. 12. Je ne sais si quelqu'un ira se figurer que j'ai oublié la notion que je viens d'attacher au mot de *loi*, lorsque je dis que

Ce qui fait valoir cette derniere loi, c'est la louan-

CHAP. XXVIII.

ge & le blâme.

la loi par laquelle les hommes jugent de la *vertu* & du *vice*, n'eſt autre choſe que le conſentement de ſimples particuliers, qui n'ont pas aſſez d'autorité pour faire une loi, & ſur-tout, puiſque ce qui eſt ſi néceſſaire & ſi eſſentiel à une loi leur manque, je veux dire la puiſſance de la faire valoir. Mais je crois pouvoir dire que quiconque s'imagine que l'approbation & le blâme ne ſont pas de puiſſans motifs pour engager les hommes à ſe conformer aux opinions & aux maximes de ceux avec qui ils converſent, ne paroît pas fort bien inſtruit de l'hiſtoire du genre humain, ni avoir pénétré fort avant dans la nature des hommes dont il trouvera que la plus grande partie ſe gouverne principalement, pour ne pas dire uniquement, par la loi de la coutume : d'où vient qu'ils ne penſent qu'à ce qui peut leur conſerver l'eſtime de ceux qu'ils fréquentent, ſans ſe mettre beaucoup en peine des loix de Dieu ou de celles du magiſtrat. Pour les peines qui ſont attachées à l'infraction des loix de Dieu, quelques-uns & peut-être la plupart y font rarement de ſérieuſes réflexions ; & parmi ceux qui y penſent, il y en a pluſieurs qui ſe figurent à meſure qu'ils violent cette loi, qu'ils ſe réconcilieront un jour avec celui qui en eſt l'auteur : & à l'égard des châtimens qu'ils ont à craindre de la part des loix de l'état, ils ſe flattent ſouvent de l'eſpérance de l'impunité. Mais il n'y a point

point d'homme qui venant à faire quelque chose de contraire à la coutume & aux opinions de ceux qu'il fréquente, & à qui il veut se rendre recommandable, puisse éviter la peine de leur censure & de leur dédain. De dix mille hommes il ne s'en trouvera pas un seul qui ait assez de force & d'insensibilité d'esprit, pour pouvoir supporter le blâme & le mépris continuel de sa propre cotterie. Et l'homme qui peut être satisfait de vivre constamment décrédité & en disgrace auprès de ceux-là même avec qui il est en société, doit avoir une dispsition d'esprit fort étrange, & bien différente de celle des autres hommes. Il s'est trouvé bien des gens qui ont cherché la solitude, & qui s'y sont accoutumé ; mais personne à qui il soit resté quelque sentiment de sa propre nature, ne peut vivre en société, continuellement dédaigné & méprisé par ses amis & par ceux avec qui il converse. Un fardeau si pesant est au dessus des forces humaines; & quiconque peut prendre plaisir à la compagnie des hommes & souffrir pourtant avec insensibilité le mépris & le dédain de ses compagnons, doit être un composé bisarre de contradictions absolument incompatibles.

CHAP. XXVIII.

Trois Regles du bien moral & du mal moral.

§. 13. Voilà donc les trois loix auxquelles les hommes rapportent leurs actions en différentes manieres, la loi de Dieu, la loi des sociétés politiques, & la loi de la

CHAP. XXVIII.

coutume ou la censure des particuliers. Et c'est par la conformité que les actions ont avec l'une de ces loix que les hommes se reglent quand ils veulent juger de la rectitude morale de ces actions, & les qualifier bonnes ou mauvaises.

§. 14. Soit que la regle à laquelle nous rapportons nos actions volontaires comme à une pierre-de-touche par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté, & leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom qui est comme la marque du prix que nous leur assignons, soit, dis-je, que cette regle soit prise de la coutume du pays ou de la volonté d'un législateur, l'esprit peut observer aisément le rapport qu'une action a avec cette regle, & juger si l'action lui est conforme ou non. Et par-là il a une notion du *bien* ou du *mal moral* qui est la conformité ou la non-conformité d'une action avec cette regle, qui pour cet effet est souvent appellée *rectitude morale.* Or, comme cette regle n'est qu'une collection de différentes *idées simples*, s'y conformer n'est autre chose que disposer l'action de telle sorte que les idées simples qui la composent puissent correspondre à celles que la loi exige. Par où nous voyons comment les êtres ou notions morales se terminent à ces idées simples que nous recevons par *sensation* ou par *réflexion*, & qui en sont le dernier fondement. Considérons, par exem-

ple, l'idée complexe que nous exprimons par le mot de *meurtre.* Si nous l'épeluchons exactement & que nous examinions toutes les idées particulieres qu'elle renferme, nous trouverons qu'elles ne sont autre chose qu'un amas d'idées simples qui viennent de la *réflexion* ou de la *sensation* : car premiérement, par la *réflexion* que nous faisons sur les opérations de notre esprit, nous avons les idées de vouloir, de délibérer, de résoudre par avance, de souhaiter du mal à un autre, d'être mal-intentionné contre lui ; comme aussi les idées de vie ou de perception & de faculté de se mouvoir. La *sensation*, en second lieu, nous fournit un assemblage de toutes les idées simples & sensibles qu'on peut découvrir dans un homme, & d'une action particuliere par où nous détruisons la perception & le mouvement dans un tel homme : toutes lesquelles idées simples sont comprises dans le mot de *meurtre.* Selon que je trouve que cette collection d'idées simples s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'estime générale dans le pays où j'ai été élevé, & qu'elle y est jugée par la plupart digne de louange ou de blâme, je la nomme une action vertueuse ou vicieuse. Si je prends pour regle la volonté d'un suprême & invisible législateur, comme je suppose en ce cas-là que cette action est commandée ou défendue de Dieu, je l'appelle bonne ou mauvaise, un péché ou un

CHAP. XXVIII.

devoir ; & si j'en juge par rapport à la loi civile, à la regle établie par le pouvoir législatif du pays, je dis qu'elle est permise ou non permise, qu'elle est criminelle ou non criminelle. De sorte que d'où que nous prenions la regle des *actions morales*, de quelque mesure que nous nous servions pour nous former des idées des vertus ou des vices, les actions morales ne sont composées que de collections d'idées simples que nous recevons originairement de la *sensation* ou de la *réflexion* ; & leur rectitude ou obliquité consiste dans la *convenance* ou la *disconvenance* qu'elles ont avec des modeles prescrits par quelque loi.

Ce qu'il y a de moral dans les actions est un rapport des Actions à ces Regles-là.

§. 15. Pour avoir des idées justes des actions morales, nous devons les considérer sous ces deux égards. Prèmiérement, en tant qu'elles sont chacune à part & en elles-mêmes composées de telle ou telle collection d'idées simples. Ainsi, l'*ivrognerie* ou le *mensonge* renferment tel ou tel amas d'idées simples que j'appelle *modes mixtes* ; & en ce sens ce sont des idées tout autant *positives* & *absolues* que l'action d'un cheval qui boit ou d'un perroquet qui parle. En second lieu, nos actions sont considérées comme *bonnes*, *mauvaises* ou *indifférentes*, & à cet égard elles sont relatives : car c'est leur convenance ou disconvenance avec quelque regle, qui les rend régulieres ou irrégulieres, bonnes ou mauvaises ; & ce rapport s'étend aussi loin que s'étend la comparaison qu'on fait

de ces actions avec une certaine regle, & que la dénomination qui leur est donnée en vertu de cette comparaison. Ainsi, l'action de *défier* & de *combattre un homme*, considérée comme un certain mode positif, ou une certaine espece d'action distinguée de toutes les autres par des idées qui lui sont particulieres, s'appelle *duel* : laquelle action considérée par rapport à la loi de Dieu, mérite le nom de *péché* ; par rapport à la loi de la coutume, passe en certains pays pour une action de valeur & de vertu ; & par rapport aux loix municipales de certains gouvernemens, est un crime capital. Dans ce cas, lorsque le mode positif a différens noms selon les divers rapports qu'il a avec la loi, la distinction est aussi facile à observer que dans les substances, où un seul nom, par exemple celui d'*homme*, est employé pour signifier la chose même, & un autre comme celui de *pere* pour exprimer la relation.

La dénomination des actions nous trompe souvent.

§. 16. Mais parce que fort souvent l'idée positive d'une action & celle de sa relation morale, sont comprises sous un seul nom, & qu'un même terme est employé pour exprimer le mode ou l'action, & sa rectitude ou son obliquité morale ; on réfléchit moins sur la relation même, & fort souvent on ne met aucune distinction entre l'idée positive de l'action & le rapport qu'elle a à une certaine regle. En confondant ainsi sous un même nom ces deux

Chap. XXVIII.

considérations distinctes, ceux qui se laissent trop aisément préoccuper par l'impression des sons, & qui sont accoutumés à prendre les mots pour des choses s'égarent souvent dans les jugemens qu'ils font des actions. Par exemple, boire du vin ou quelqu'autre liqueur forte jusqu'à en perdre l'usage de la raison, c'est ce qn'on appelle proprement *s'enivrer* : mais comme ce mot signifie aussi dans l'usage ordinaire la turpitude morale qui est dans l'action par opposition à la loi, les hommes sont portés à condamner tout ce qu'ils entendent nommer *ivresse* comme une action mauvaise & contraire à la loi morale. Cependant s'il arrive à un homme d'avoir le cerveau troublé pour avoir bu une certaine quantité de vin qu'un médecin lui aura prescrit pour le bien de sa santé, quoiqu'on puisse donner proprement le nom d'*ivresse* à cette action; à la considérer comme le nom d'un tel *mode mixte*, il est visible que considérée par rapport à la loi de Dieu & dans le rapport qu'elle a avec cette souveraine regle, ce n'est point un péché ou une transgression de la loi, bien que le mot d'*ivresse* emporte ordinairement une telle idée.

Les Relations sont innombrables.

§. 17. En voilà assez sur les actions humaines considérées dans la relation qu'elles ont à la loi, & que je nomme pour cet effet des *relations morales.*

Il faudroit un volume pour parcourir toutes les especes de relations. On ne doit

donc pas attendre que je les étale ici toutes. Il ſuffit pour mon préſent deſſein de montrer par celles qu'on vient de voir, quelles ſont les idées que nous avons de ce qu'on nomme *relation* ou *rapport* : conſidération qui eſt d'une ſi vaſte étendue, ſi diverſe, & dont les occaſions ſont en ſi grand nombre (car il y en a autant qu'il peut y avoir d'occaſions de comparer les choſes l'une à l'autre) qu'il n'eſt pas fort aiſé de les réduire à des regles préciſes, ou à certains chefs particuliers. Celles dont j'ai fait mention, ſont, je crois, des plus conſidérables & peuvent ſervir à faire voir d'où eſt-ce que nous recevons nos idées des relations, & ſur quoi elles ſont fondées. Mais avant que de quitter cette matiere, permettez-moi de déduire de ce que je viens de dire, les obſervations ſuivantes.

Toutes les Relations ſe terminent à des idées ſimples.

§. 18. La premiere eſt, qu'il eſt évident que toute relation ſe termine à ces idées ſimples que nous avons reçu par *ſenſation* ou par *réflexion*, que c'en eſt le dernier fondement; de ſorte que ce que nous avons nous-mêmes dans l'eſprit en penſant, (ſi nous penſons effectivement à quelque choſe, ou qu'il y ait quelque ſens à ce que nous penſons) tout ce qui eſt l'objet de nos propres penſées ou que nous voulons faire entendre aux autres lorſque nous nous ſervons de mots, & qui renferme quelque relation; tout cela, dis-je,

Chap. XXVIII.

n'eſt autre choſe que certaines idées ſimples, ou un aſſemblage de quelques idées ſimples, comparées l'une avec l'autre. La choſe eſt ſi viſible dans cette eſpece de relations que j'ai nommées *proportionnelles*, que rien ne peut l'être davantage. Car lorſqu'un homme dit, *le miel eſt plus doux que la cire*, il eſt évident que dans cette relation ſes penſées ſe terminent à l'idée ſimple de *douceur*; & il en eſt de même de toute autre relation, quoique peut-être quand nos penſées ſont extrêmement compliquées, on faſſe rarement réflexion aux idées ſimples dont elles ſont compoſées. Par exemple, lorſqu'on emploie le mot de *pere*, premiérement on entend par-là cette eſpece particuliere, ou cette idée collective ſignifiée par le mot *homme*; ſecondement, les idées ſimples & ſenſibles, ſignifiées par le terme de *génération*; & en troiſieme lieu, ſes effets & toutes les idées ſimples qu'emporte le mot d'*enfant*. Ainſi, le mot d'*ami* étant pris pour un homme *qui aime un autre homme, & eſt prêt à lui faire du bien*, contient toutes les idées ſuivantes qui les compoſent; premiérement, toutes les idées ſimples compriſes ſous le mot *homme*, ou *être intelligent*; en ſecond lieu, l'idée *d'amour*; en troiſieme lieu, l'idée de *diſpoſition* à faire quelque choſe; en quatrieme lieu, l'idée d'*action* qui doit être quelque eſpece de penſée ou de mouvement; & enfin l'idée de *bien*, qui ſignifie tout

ce qui peut lui procurer du bonheur, & qui à l'examiner de près, se termine enfin à des idées simples & particulieres, dont chacune est renfermée sous le terme de *bien* en général, lequel terme ne signifie rien, s'il est entiérement séparé de toute idée simple. Voilà comment les termes de morale se terminent enfin, comme tout autre, à une collection d'idées simples, quoique peut-être plus loin, la signification immédiate des termes relatifs contenant fort souvent des relations supposées connues, qui étant conduites comme à la trace de l'une à l'autre, ne manquent pas de se terminer à des idées simples.

Nous avons ordinairement une notion aussi claire ou plus claire de la Relation que de son fondement.

§. 19. La seconde chose que j'ai à remarquer, c'est que dans les relations nous avons pour l'ordinaire, si ce n'est point toujours, une idée aussi claire du rapport, que des idées simples sur lesquelles il est fondé; la *convenance* ou la *disconvenance* d'où dépend la relation, étant des choses dont nous avons communément des idées aussi claires que de quelqu'autre que ce soit, parce qu'il ne faut pour cela que distinguer les idées simples l'une de l'autre, ou leurs différens degrés, sans quoi nous ne pouvons absolument point avoir de connoissance distincte. Car, si j'ai une idée claire de *douceur*, de *lumiere* ou d'*étendue*, j'ai aussi une idée claire d'autant, de plus, ou de moins de chacune de ces choses. Si je sais ce que c'est à l'égard d'un homme d'être né d'une femme, comme de

Sempronia, je sais ce que c'est à l'égard d'un autre homme, d'être né de la même *Sempronia*, & par-là je puis avoir une notion aussi claire de la *fraternité* que de la *naissance*, & peut-être plus claire. Car si je croyois que *Sempronia* a pris *Titus* de dessous un chou, comme (1) on a accoutumé de dire aux petits enfans, & que par-là elle est devenue sa mere, & qu'ensuite elle a eu *Cajus* de la même maniere, j'aurois une notion aussi claire de la relation de *frere* entre *Titus* & *Cajus*, que si j'avois tout le savoir des sages-femmes; parce que tout le fondement de cette relation roule sur cette notion, que la même femme a également contribué à leur naissance en qualité de mere, (quoi que je fusse dans l'ignorance ou dans l'erreur à l'égard de la maniere) & que la naissance de ces deux enfans convient dans cette circonstance, en quoi que ce soit qu'elle consiste effectivement. Pour fonder la notion de *fraternité* qui est ou n'est pas entr'eux, il me suffit de les comparer sur l'origine qu'ils tirent d'une même personne, sans que je connoisse les circonstances particulieres de cette origine. Mais quoique les idées des relations particulieres puissent être aussi claires & aussi distinctes dans l'esprit de ceux qui les considé-

(1) Je ne sais si l'on se sert communément en France de ce tour, pour satisfaire la curiosité des enfans sur cet article. Je l'ai ouï employer dans ce dessein. Quoi qu'il en soit, la chose n'est pas de grande importance. On se sert en Anglois d'un tour un peu différent, mais qui revient au même.

rent duement, que les idées des *modes mixtes*, & plus déterminées que celles des ſubſtances; cependant les termes de relation ſont ſouvent auſſi ambigus & d'une ſignification auſſi certaine, que les noms, & beaucoup plus que ceux des idées ſimples. La raiſon de cela, c'eſt que les termes relatifs étant des ſignes d'une comparaiſon, qui ſe fait uniquement par les penſées des hommes, & dont l'idée n'exiſte que dans leur eſprit, les hommes appliquent ſouvent ces termes à différentes comparaiſons de choſes, ſelon leurs propres imaginations, (1) qui ne correſpondent pas toujours à l'imagination d'au-

(1) Il me ſouvient à ce propos d'une plaiſante équivoque fondée ſur que Mr. Loke dit ici. Deux femmes converſant enſemble, l'une vint à parler d'un certain homme de ſa connoiſſance, & dit que c'étoit un *très-bon* homme. Mais quelque tems après, s'étant engagée à le caractériſer plus particuliérement, elle ajouta, que c'étoit un homme injuſte, de mauvaiſe humeur, qui par ſa dureté & ſes manieres violentes ſe rendoit inſupportable à ſa femme, a ſes enfans, & à tous ceux qui avoient affaire avec lui. Sur cela l'autre perſonne qui avoit l'eſprit juſte & pénétrant, ſurpriſe de ce nouveau caractere qui lui paroiſſoit incompatible avec le premier s'écria: *Mais n'avez-vous pas dit tout-à-l'heure que c'étoit un* très-bon *homme? Oui vraiment je l'ai dit*, répliqua-t-elle auſſi-tôt: *mais je vous aſſure, Madame, qu'on n'en vaut pas mieux pour être* bon: faiſant ſentir par le ton railleur dont elle prononça ces dernieres paroles, qu'elle étoit fort ſurpriſe à ſon tour, que la perſonne qui lui faiſoit nne ſi pitoyable objection, eût vêcu ſi long-tems dans le monde ſans s'être apperçue d'une choſe ſi ordinaire. C'eſt que dans le langage de cette bonne femme, *être bon* ne ſignifioit autre choſe qu'aller ſouvent à l'Egliſe, & s'aquitter exactement de tous les devoirs extérieurs de la Religion.

tres personnes, qui se servent des mêmes mots.

CHAP. XXVIII.

La notion de la relation est la même, soit que la regle à laquelle une action est comparée soit vraie ou fausse.

§. 20. Je remarque en troisieme lieu, que dans les relations que je nomme *morales*, j'ai une véritable notion du rapport, en comparant l'action avec une certaine regle, soit que la regle soit vraie ou fausse. Car si je mesure une chose avec une aune, je sais si la chose que je mesure est plus longue ou plus courte que cette aune prétendue, quoique peut-être l'aune dont je me sers ne soit pas exactement juste, ce qui à la vérité est une question tout-à-fait différente. Car quoique la regle soit fausse & que je me méprenne en la prenant pour bonne, cela n'empêche pourtant pas, que la *convenance* ou la *disconvenance* qui se remarque dans ce que je compare à cette regle, ne me fasse voir la relation. A la vérité en me servant d'une fausse regle, je serai engagé par-là à mal juger de la rectitude morale de l'action; parce que je ne l'aurai pas examinée par ce qui est la véritable regle; mais je ne me trompe pourtant pas à l'égard du rapport que cette action a avec la regle à laquelle je la compare, ce qui en fait la *convenance* ou la *disconvenance*.





CHAPITRE XXIX.

Des Idées claires & obscures, distinctes & confuses.

§. 1. APRES avoir montré l'origine de nos idées & fait une revue de leurs différentes especes; après avoir considéré la différence qu'il y a entre les idées simples & complexes, & avoir observé comment les complexes se réduisent à ces trois sortes d'idées, les *modes* les *substances* & les *relations* : examen où doit entrer nécessairement quiconque veut connoître à fond les progrès de son esprit dans sa maniere de concevoir & de connoître les choses : on s'imaginera peut-être qu'ayant parcouru tous ces chefs, j'ai traité assez amplement des idées. Il faut pourtant que je prie mon Lecteur, de me permettre de lui proposer encore un petit nombre de réflexions qu'il me reste à faire sur ce sujet. La premiere est que certaines idées sont *claires* & d'autres *obscures*, quelques-unes *distinctes* & d'autres *confuses*.

Il y a des idées claires & distinctes, d'autres obscures & confuses.

§. 2. Comme rien n'explique plus nettement la perception de l'esprit que les mots qui ont rapport à la vue, nous comprendrons mieux ce qu'il faut entendre par la clarté & l'obscurité dans nos idées, si nous faisons réflexion sur ce qu'on appelle *clair* & *obscur*

La clarté & l'obscurité des idées expliquées par comparaison à la vue.

CHAP. XXIX.

dans les objets de la vue. La lumiere étant ce qui nous découvre les objets viſibles, nous nommons obſcur ce qui n'eſt pas expoſé à une lumiere qui ſuffiſe pour nous faire voir exactement la figure & les couleurs qu'on y peut obſerver, & qu'on y diſcerneroit dans une plus grande lumiere. De même nos idées ſimples ſont *claires* lorſqu'elles ſont telles, que les objets mêmes d'où l'on les reçoit, les préſentent ou peuvent les préſenter avec toutes les circonſtances requiſes à une ſenſation ou perception bien ordonnée. Lorſque la mémoire les conſerve de cette maniere, & qu'elle peut les exciter ainſi dans l'eſprit toutes les fois qu'il a occaſion de les conſidérer, ce ſont en ce cas-là des idées claires. Et autant qu'il leur manque de cette exactitude originale, ou qu'elles ont, pour ainſi dire, perdu de leur premiere fraîcheur, étant comme ternies & flétries par le tems, autant ſont-elles obſcures. Quant aux *idées complexes*, comme elles ſont compoſées d'idées ſimples, elles ſont claires quand les idées qui en ſont partie, ſont claires; & que le nombre & l'ordre des idées ſimples qui compoſent chaque idée complexe, eſt certainement fixé & déterminé dans l'eſprit.

Quelles ſont les cauſes de l'obſcurité des idées.

§. 3. La cauſe de l'obſcurité des idées ſimples, c'eſt ou des organes groſſiers, ou des impreſſions foibles & tranſitoires faites par les objets, ou bien la foibleſſe de la mémoire qui ne peut les retenir comme elle les a reçues. Car pour revenir encore aux objets

visibles qui peuvent nous aider à comprendre cette matiere; si les organes ou les facultés de la perception semblables à de la cire durcie par le froid, ne reçoivent pas l'impression du cachet, en conséquence de la pression qui se fait ordinairement pour en tracer l'empreinte; ou si ces organes ne retiennent pas bien l'empreinte du cachet, quoiqu'il soit bien appliqué, parce qu'ils ressemblent à de la cire trop molle où l'impression ne se conserve pas long-tems; ou enfin parce que le sceau n'est pas appliqué avec toute la force nécessaire pour faire une impression nette & distincte, quoique d'ailleurs la cire soit disposée comme il faut pour recevoir tout ce qu'on y voudra imprimer: dans tous ces cas l'impression du sceau ne peut qu'être obscure. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'en venir à l'application pour rendre cela plus évident.

Ce que c'est qu'une idée distincte & confuse,

§. 4. Comme une idée claire est celle dont l'esprit a une pleine & évidente perception, telle qu'elle est quand il la reçoit d'un objet extérieur qui opere duement sur un organe bien disposé; de même une *idée distincte* est celle où l'esprit apperçoit une différence qui la distingue de toute autre idée, & une *idée confuse* est celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différente.

Objection.

§. 5. Mais, dira-t-on, s'il n'y a d'idée confuse que celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre de qui elle doit être différente, il sera bien difficile

CHAP. XXIX.

de trouver aucune idée confuse ; car quoique puisse être une certaine idée, elle ne peut être que telle qu'elle est apperçue par l'esprit : & cette même perception la distingue suffisamment de toutes autres idées qui ne peuvent être autres, c'est-à-dire, différentes, sans qu'on s'apperçoive qu'elles le sont. Par conséquent, nulle idée ne peut être dans l'incapacité d'être distinguée d'une autre de qui elle doit être différente, à moins que vous ne la veuillez supposer différente d'elle-même ; car elle est évidemment différente de toute autre.

La confusion des idées se rapporte aux noms qu'on leur donne

§. 6. Pour lever cette difficulté & trouver le moyen de concevoir au juste ce que c'est qui fait la confusion qu'on attribue aux idées, nous devons considérer que les choses rangées sous certains noms distincts sont supposées assez différentes pour être distinguées, en sorte que chaque espece puisse être désignée par son nom particulier, & traitée à part dans quelque occasion que ce soit : & il est de la derniere évidence qu'on suppose que la plus grande partie des noms différens signifient des choses différentes. Or chaque idée qu'un homme a dans l'esprit, étant visiblement ce qu'elle est, & distincte de toute autre idée que d'elle - même ; ce qui la rend *confuse*, c'est lorsqu'elle est telle, qu'elle peut-être aussi-bien désignée par un autre nom que par celui dont on se sert pour l'exprimer, ce qui arrive lorsqu'on néglige de marquer la différence qui conserve de la dis-

tinction entre les choses qui doivent être rangées sous ces deux différens noms, & qui fait que quelques-unes appartiennent à l'un de ces noms, & quelques autres à l'autre, & dès-lors la distinction qu'on s'étoit proposé de conserver par le moyen de ces différens noms, est entiérement perdue.

Défauts qui causent la confusion des idées.

§. 7. Voici, à mon avis, les principaux défauts qui causent ordinairement cette confusion.

Premier défaut : Les idées complexes composées de trop peu d'idées simples.

Le premier est, lorsque quelque idée complexe, (car ce sont les idées complexes qui sont le plus sujettes à tomber dans la confusion) est composée d'un trop petit nombre d'idées simples, & de ces idées seulement qui sont communes à d'autres choses, par où les différences qui font que cette idée mérite un nom particulier, sont laissées à l'écart. Ainsi, celui qui a une idée uniquement composée des idées simples d'une bête tachetée, n'a qu'une idée confuse d'un *léopard*, qui n'est pas suffisamment distingué par-là d'un *lynx* & de plusieurs autres bêtes qui ont la peau tachetée. De sorte qu'une telle idée, bien que désignée par le nom particulier de *léopard*, ne peut être distinguée de celles qu'on désigne par les noms de *lynx* ou de *panthere*, & elle peut aussi-bien recevoir le nom de lynx que celui de léopard. Je vous laisse à penser combien la coutume de définir les mots par des termes généraux, doit contribuer à rendre confuses & indéterminées les idées qu'on prétend dé-

CHAP. XXIX.

ſigner par ces termes-là. Il eſt évident que les idées confuſes rendent l'uſage des mots incertain, & détruiſent l'avantage qu'on peut tirer des noms diſtincts. Lorſque les idées que nous déſignons par différens termes, n'ont point de différence qui réponde aux noms diſtincts qu'on leur donne, de ſorte qu'elles ne peuvent point être diſtinguées par ces noms-là ; dans ces cas elles ſont véritablement confuſes.

Second défaut : Les idées ſimples qui forment une idée complexe, brouillées & confondues enſemble.

§. 8. Un autre défaut qui rend nos idées confuſes, c'eſt lorſqu'encore que les idées particulieres qui compoſent quelque idée complexe, ſoient en aſſez grand nombre, elles ſont pourtant ſi fort confondues enſemble qu'il n'eſt pas aiſé de diſcerner ſi cet amas appartient plutôt au nom qu'on donne à cet idée-là, qu'à quelqu'autre nom. Rien n'eſt plus propre à nous faire comprendre cette confuſion que certaines peintures qu'on montre ordinairement comme ce que l'art peut produire de plus ſurprenant, où les couleurs, de la maniere qu'on les applique avec le pinceau ſur la plaque ou ſur la toile, repréſentent des figures fort biſarres & fort extraordinaires, & paroiſſent poſées au haſard & ſans aucun ordre. Un tel Tableau compoſé de parties où il ne paroît ni ordre ni ſymmétrie, n'eſt pas en lui-même plus confus que le portrait d'un Ciel couvert de nuages, que perſonne ne s'aviſe de regarder comme confus quoiqu'on n'y remarque pas plus de ſymmétrie dans les figures ou dans l'ap-

plication des couleurs. Qu'eſt-ce donc qui fait que le premier Tableau paſſe pour confus, ſi le manque de ſymmétrie n'en eſt pas la cauſe, comme il ne l'eſt pas certainement, puiſqu'un autre Tableau, fait ſimplement à l'imitation de celui-là, ne ſeroit point appellé confus ? A cela je réponds, que ce qui le fait paſſer pour confus, c'eſt de lui appliquer un certain nom qui ne lui convient pas plus diſtinctement que quelqu'autre. Ainſi, quand on dit que c'eſt le portrait d'un *homme* ou de *Céſar*, on le regarde dès-lors avec raiſon comme quelque choſe de confus, parce que dans l'état qu'il paroît, on ne ſauroit connoître que le nom d'*homme* ou de *Céſar* lui convienne mieux que celui de *ſinge* ou de *Pompée*; deux noms qu'on ſuppoſe ſignifier des idées différentes de celles qu'emportent les mots d'*homme*, ou de *Céſar*. Mais lorſqu'un Miroir Cylindrique placé comme il faut par rapport à ce tableau, a fait paroître ces traits irréguliers dans leur ordre, & dans leur juſte proportion, la confuſion diſparoît dès ce moment, & l'œil apperçoit auſſi-tôt que ce portrait eſt un *homme* ou *Céſar*, c'eſt-à-dire, que ces noms-là lui conviennent véritablement & qu'il eſt ſuffiſamment diſtingué d'un *ſinge* ou de *Pompée*, c'eſt-à-dire, des idées que ces deux noms ſignifient. Il en eſt juſtement de même à l'égard de nos idées qui ſont comme les peintures des choſes. Nulle de ces *peintures mentales*, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, ne peut

CHAP. XXIX.

CHAP. XXIX.

être appellée confuse, de quelque maniere que leurs parties soient jointes ensemble ; car telles qu'elles sont, elles peuvent être distinguées évidemment de toute autre, jusqu'à ce qu'elles soient rangées sous quelque nom ordinaire auquel on ne sauroit voir qu'elles appartiennent plutôt qu'à quelqu'autre nom qu'on reconnoît avoir une signification différente.

Troisieme cause de la confusion de nos idées ; elles sont incertaines & indéterminées.

§. 9. Un troisieme défaut qui fait souvent regarder nos idées comme confuses, c'est quand elles sont incertaines & indéterminées. Ainsi l'on voit tous les jours des gens qui ne faisant pas difficulté de se servir des mots usités dans leur Langue maternelle, avant que d'en avoir appris la signification précise, changent l'idée qu'ils attachent à tel ou tel mot, presque aussi souvent qu'ils le font entrer dans leurs discours. Suivant cela, l'on peut dire, par exemple, qu'un homme a une idée confuse de l'*Eglise* & de l'*Idolâtrie*, lorsque par l'incertitude où il est de ce qu'il doit exclure de l'idée de ces deux mots, ou de ce qu'il doit y faire entrer toutes les fois qu'il pense à l'une ou à l'autre, il ne se fixe point constamment à une certaine combinaison précise d'idées qui composent chacune de ces idées ; & cela pour la même raison qui vient d'être proposée dans le Paragraphe précédent, savoir, parce qu'une idée changeante (si l'on veut la faire passer pour une seule idée) n'appartient pas plutôt à un nom qu'à un autre ; & perd par conséquent la distinction

pour laquelle les noms diſtincts ont été inventés.

CHAP. XXIX.

§. 10. On peut voir par tout ce que nous venons de dire, combien les noms contribuent à cette dénomination d'*idées diſtinctes & confuſes*, ſi on les regarde comme autant de ſignes fixes des choſes, leſquels ſelon qu'ils ſont différens ſignifient des choſes diſtinctes, & conſervent de la diſtinction entre celles qui ſont effectivement différentes, par un rapport ſecret & imperceptible que l'eſprit met entre ſes idées & ces noms-là. C'eſt ce que l'on comprendra peut-être mieux après avoir lu & examiné ce que je dis des *mots* dans le *troiſieme* Livre de cet ouvrage. Du reſte, ſi l'on ne fait aucune attention au rapport que les idées ont des noms diſtincts conſidérés comme des ſignes de choſes diſtinctes, il ſera bien mal-aiſé de dire ce que c'eſt qu'une idée confuſe. C'eſt pourquoi lorſqu'un homme déſigne par un certain nom une eſpece de choſes ou une certaine choſe particuliere diſtincte de toute autre, l'idée complexe qu'il attache à ce nom, eſt d'autant plus diſtincte que les idées ſont plus particulieres, & que le nombre & l'ordre des idées dont elle eſt compoſée, eſt plus grand & plus déterminé. Car plus elle renferme de ces idées particulieres, plus elle a de différences ſenſibles par où elle ſe conſerve diſtincte & ſéparée de toutes les idées qui appartiennent à d'autres noms, de celles-là même qui lui

reſſemblent le plus, ce qui fait qu'elle ne peut être confondue avec elles.

Chap. XXIX.

La confuſion regarde toujours deux idées.

§. 11. La *confuſion*, qui rend difficile la ſéparation de deux choſes qui devroient être ſéparées, *concerne toujours deux idées*, & celles-là ſur-tout qui ſont le plus approchantes l'une de l'autre. C'eſt pourquoi toutes les fois que nous ſoupçonnons que quelque idée ſoit confuſe, nous devons examiner quelle eſt l'autre idée qui peut être confondue avec elle, ou dont elle ne peut être aiſément ſéparée & l'on trouvera toujours que cette autre idée eſt déſignée par un autre nom, & doit être par conſéquent une choſe différente, dont elle n'eſt pas encore aſſez diſtincte parce que c'eſt ou la même, ou qu'elle en fait partie, ou du moins qu'elle eſt auſſi proprement déſignée par le nom ſous lequel cette autre eſt rangée, & qu'ainſi elle n'en eſt pas ſi différente que leurs divers noms le donnent à entendre.

§. 12. C'eſt-là, je penſe, la confuſion qui convient aux idées, & qui a toujours un ſecret rapport aux noms. Et s'il y a quelqu'autre confuſion d'idées, celle-là du moins contribue plus qu'aucune autre à mettre du déſordre dans les penſées, & dans les diſcours des hommes; car la plupart des idées dont les hommes raiſonnent en eux-mêmes, & celles qui ſont le continuel ſujet de leurs entretiens avec les autres hommes, ce ſont celles à qui l'on a

donné des noms. C'eſt pourquoi toutes les fois qu'on ſuppoſe deux idées différentes, déſignées par deux différens noms, mais qu'on ne peut pas diſtinguer ſi facilement que les ſons même qu'on emploie pour les déſigner ; dans de telles rencontres il ne manque jamais d'y avoir de la confuſion : & au contraire lorſque deux idées ſont auſſi diſtinctes que les idées des deux ſons par leſquels on les déſigne, il ne peut y avoir aucune confuſion entr'elles. Le moyen de prévenir cette confuſion, c'eſt d'aſſembler & de réunir dans notre idée complexe, d'une maniere auſſi préciſe qu'il eſt poſſible, tout ce qui peut ſervir à la faire diſtinguer de toute autre idée ; & d'appliquer conſtamment le même nom à cet amas d'idées, ainſi unies en nombre fixe, & dans un ordre déterminé. Mais comme cela n'accommode, ni la pareſſe ni la vanité des hommes, & qu'il ne peut ſervir à autre choſe qu'à la découverte & à la défenſe de la vérité, qui n'eſt pas toujours le but qu'ils ſe propoſent, une telle exactitude eſt une de ces choſes qu'on doit plutôt ſouhaiter qu'eſpérer. Car comme l'application vague des noms à des idées indéterminées, variables & qui ſont preſque de purs néants, ſert d'un côté à couvrir notre propre ignorance, & de l'autre à confondre & embarraſſer les autres, ce qui paſſe pour véritable ſavoir & pour marque de ſupériorité en fait de connoiſſance, il ne faut pas s'étonner que la

Chap. XXIX.

plupart des hommes fassent un tel usage des mots pendant qu'ils le blâment en autrui. Mais quoique je crois qu'une bonne partie de l'obscurité qui se rencontre dans les notions des hommes, pourroit être évitée si l'on s'attachoit à parler d'une maniere plus exacte & plus sincere; je suis pourtant fort éloigné de conclure que tous les abus qu'on commet sur cet article soient volontaires. Certaines idées sont si complexes & composées de tant de parties, que la mémoire ne sauroit aisément retenir au juste la même combinaison d'idées simples sous le même nom: moins encore sommes-nous capables de deviner constamment quelle est précisément l'idée complexe qu'un tel nom signifie dans l'usage qu'en fait une autre personne. La premiere de ces choses, met de la confusion dans nos propres sentimens & dans les raisonnemens que nous faisons en nous-mêmes, & la derniere dans nos discours & dans nos entretiens avec les autres hommes. Mais comme j'ai traité plus au long, dans le Livre suivant, des mots & de l'abus qu'on en fait, je n'en dirai pas d'avantage dans cet endroit.

Nos idées complexes peuvent être claires d'un côté, & confuses de l'autre.

§. 13. Comme nos idées complexes consistent en autant de combinaisons de diverses idées simples, elles peuvent être fort claires & fort distinctes d'un côté, & fort obscures & fort confuses de l'autre. Par exemple si un homme parle d'une figure de

de mille côtés, l'idée de cette figure peut être fort obscure dans son esprit, quoique celle du nombre y soit fort distincte; de sorte que pouvant discourir & faire des démonstrations sur cette partie de son *idée complexe* qui roule sur le nombre de mille, il est porté à croire qu'il a aussi une idée distincte d'une figure de mille côtés, quoiqu'il soit certain qu'il n'en a point d'idée précise, de sorte qu'il puisse distinguer cette figure d'avec une autre qui n'a que neuf cent nonante-neuf côtés. Il s'est introduit d'assez grandes erreurs dans les pensées des hommes, & beaucoup de confusion dans leurs discours, faute d'avoir observé cela.

Il peut arriver bien du désordre dans nos raisonnemens pour ne pas prendre garde à cela.

§. 14. Que si quelqu'un s'imagine avoir une idée distincte d'une figure de mille côtés, qu'il en fasse l'épreuve en prenant une autre partie de la même matiere uniforme, comme d'or ou de cire, qui soit d'une égale grosseur, & qu'il en fasse une figure de neuf cent nonante-neuf côtés. Il est hors de doute qu'il pourra distinguer ces deux idées, l'une de l'autre par le nombre des côtés, & raisonner distinctement sur leurs différentes propriétés, tandis qu'il fixera uniquement ses pensées & ses raisonnemens sur ce qu'il a dans ses idées qui regarde le nombre, comme que les côtés de l'une peuvent être divisés en deux nombres égaux, & non ceux de l'autre, *&c.* Mais s'il veut venir à distinguer ces idées par leur figure,

CHAP. XXIX.

il se trouvera d'abord hors de route, & dans l'impuissance, à mon avis, de former deux idées qui soient distinctes l'une de l'autre, par la simple figure que ces deux pieces d'or présentent à son esprit, comme il feroit, si les mêmes pieces d'or étoient formées l'une en cube, & l'autre dans une figure de cinq côtés. Du reste nous sommes fort sujets à nous tromper nous-mêmes, & à nous engager dans de vaines disputes avec les autres au sujet de ces idées incomplettes, & sur-tout lorsqu'elles ont des noms particuliers & généralement connus. Car étant convaincus en nous-mêmes de ce que nous voyons de clair dans une partie de l'idée; & le nom de cette idée, qui nous est familier, étant appliqué à toute l'idée, à la partie imparfaite & obscure aussi-bien qu'à celle qui est claire & distincte, nous sommes portés à nous servir de ce nom pour exprimer cette partie confuse, & à en tirer des conclusions par rapport à ce qu'il ne signifie que d'une maniere obscure, avec autant de confiance que nous le faisons à l'égard de ce qu'il signifie clairement.

Exemple de cela dans l'éternité.

§. 15. Ainsi, comme nous avons souvent dans la bouche le mot d'*éternité*, nous sommes portés à croire, que nous en avons une idée positive & complette, ce qui est autant que si nous disions, qu'il n'y a aucune partie de cette *durée* qui ne soit clairement contenue dans notre idée. Il est vrai

que celui qui se figure une telle chose, peut avoir une idée claire de la durée. Il peut avoir, outre cela, une idée fort évidente d'une très-grande étendue de durée, comme aussi de la comparaison de cette grande étendue avec une autre encore plus grande. Mais comme il ne lui est pas possible de renfermer tout-à-la-fois dans son idée de la durée, quelque vaste qu'elle soit, toute l'étendue d'une durée qu'il suppose sans bornes; cette partie de son idée qui est toujours au-delà de cette vaste étendue de durée, & qu'il se représente en lui-même dans son esprit, est fort obscure & fort indéterminée. De-là vient que dans les disputes & les raisonnemens qui regardent l'éternité, ou quelqu'autre *infini*, nous sommes sujets à nous embarrasser nous-mêmes dans de manifestes absurdités.

Chap. XXIX.

Autre Exemple, dans la divisibilité de la Matiere.

§. 16. Dans la matiere nous n'avons guere d'idée claire de la petitesse de ses parties au-delà de la plus petite qui puisse frapper quelqu'un de nos sens; & c'est pour cela que lorsque nous parlons de la *divisibilité de la matiere à l'infini*, quoique nous ayons des idées claires de *division* & de *divisibilité*, aussi-bien que de parties détachées d'un tout par voie de division, nous n'avons pourtant que des idées fort obscures & fort confuses des corpuscules qui peuvent être ainsi divisés, après que par des divisions précédentes ils ont été une fois réduits à une petitesse

Chap. XXIX.

qui va beaucoup au-delà de la perception de nos ſens. Ainſi, tout ce dont nous avons des idées claires & diſtinctes, c'eſt de ce qu'eſt la diviſion en général ou par abſtraction, & le rapport de *tout* & de *partie.* Mais pour ce qui eſt de la groſſeur du corps en tant qu'il peut être ainſi diviſé à l'infini après certaines progreſſions; c'eſt de quoi je penſe que nous n'avons point d'idée claire & diſtincte. Car je demande, ſi un homme prend le plus petit atome de pouſſiere qu'il ait jamais vu, aura-t-il quelque idée diſtincte (j'excepte toujours le nombre qui ne concerne point l'étendue) entre la 100, 000me & la 1, 000, 000me particule de cet atome? Et s'il croit pouvoir *ſubtiliſer* ſes idées juſqu'à ce point, ſans perdre ces deux particules de vue, qu'il ajoute dix chiffres à chacun de ces nombres. La ſuppoſition d'un tel degré de petiteſſe ne doit pas paroître déraiſonnable puiſque par une telle diviſion, cet atome ne ſe trouve pas plus près de la fin d'une diviſion infinie que par une diviſion en deux parties. Pour moi, j'avoue ingénument que je n'ai aucune idée claire & diſtincte de la différente groſſeur ou étendue de ces petits corps, puiſque je n'en ai même qu'une fort obſcure de chacun d'eux pris à part & conſidéré en lui-même. Ainſi je crois que, lorſque nous parlons de la diviſion des corps à l'infini, l'idée que nous avons de leur groſſeur diſ-

tincte, qui est le sujet & le fondement de la division, se confond après une petite progression, & se perd presque entiérement dans une profonde obscurité. Car une telle idée qui n'est destinée qu'à nous représenter la grosseur, doit être bien obscure & bien confuse, puisque nous ne saurions la distinguer d'avec l'idée d'un corps dix fois aussi grand, que par les moyens du nombre; ensorte que tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous avons des idées claires & distinctes d'*un* & de *dix*, mais nullement de deux pareilles étendues. Il s'ensuit clairement de-là, que lorque nous parlons de l'infinie divisibilité du corps ou de l'étendue, nos idées claires & distinctes ne tombent que sur les nombres; mais que nos idées claires & distinctes d'étendue se perdant entiérement après quelques degrés de division, sans qu'il nous reste aucune idée distincte de telles & telles parcelles, notre idée se termine comme toutes celles que nous pouvons avoir de l'infini, à l'idée du nombre susceptible de continuelles additions, sans arriver jamais à une idée distincte des parties actuellement infinies. Nous avons, il est vrai, une idée claire de la division aussi souvent que nous y voulons penser; mais par-là nous n'avons non plus d'idée claire de parties infinies dans la matiere, que nous en avons d'un nombre infini, dès-là que nous pouvons ajouter de nouveaux nombres à tout

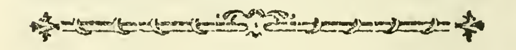
nombre donné qui eſt préſent à notre eſprit; car la *diviſibilité à l'infini* ne nous donne pas plutôt une idée claire & diſtincte de parties actuellement infinies, que cette *addibilité ſans fin*, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, nous donne une idée claire & diſtincte d'un nombre actuellement infini; puiſque l'une & l'autre n'eſt autre choſe qu'une capacité de recevoir ſans ceſſe une augmentation de nombre, que le nombre ſoit déjà ſi grand qu'on voudra. De ſorte que pour ce qui reſte à ajouter (en quoi que conſiſte l'infinité) nous n'en avons qu'une idée obſcure, imparfaite & confuſe, ſur laquelle nous ne ſaurions non plus raiſonner avec aucune certitude ou clarté, que nous pouvons raiſonner dans l'Arithmétique ſur un nombre dont nous n'avons pas une idée auſſi diſtincte que de *quatre* ou de *cent*, mais ſeulement une idée obſcure & purement relative, qui eſt que ce nombre comparé à quelqu'autre que ce ſoit, eſt toujours plus grand: car lorſque nous diſons, ou que nous concevons qu'il eſt plus grand que 400, 000, 000, nous n'en avons pas une idée plus claire & plus poſitive que ſi nous diſions qu'il eſt plus grand que 40 ou que quatre: parce que 400, 000, 000, n'a pas une plus prochaine proportion avec la fin de l'addition ou du nombre, que 4. Car celui qui ajoute ſeulement 4 à 5, & avance de cette maniere, arrivera auſſi-tôt à la fin de toute

addition, que celui qui ajoute 400, 000, 000, à 400, 000, 000. Il en est de même à l'égard de *l'éternité* ; celui qui a une idée de 4 ans seulement, a une idée de l'éternité aussi positive & aussi complette, que celui qui en a une de 400, 000, 000 d'années ; car ce qui reste de l'éternité au-delà de l'un & de l'autre de ces deux nombres d'années, est aussi clair à l'égard de l'une de ces personnes qu'à l'égard de l'autre ; c'est-à-dire, que nul d'eux n'en a absolument aucune idée claire & positive. En effet, celui qui ajoute seulement 4 à 4, & continue ainsi, parviendra aussi-tôt à l'éternité, que celui qui ajoute 400, 000, 000 d'années & ainsi de suite, ou qui, s'il le trouve à propos, double le produit aussi souvent qu'il lui plaîra, l'abyme qui reste à remplir, étant toujours autant au-delà de la fin de toutes ces progressions qu'il surpasse la longueur d'un jour ou d'une heure. Car rien de ce qui est fini, n'a aucune proportion avec l'infini, & par conséquent cette proportion ne se trouve point dans nos idées qui sont toutes finies. Ainsi lorsque nous augmentons notre idée de l'étendue par voie d'addition, & que nous voulons comprendre par nos pensées un espace infini, il nous arrive la même chose que lorsque nous diminuons cette idée par le moyen de la division. Après avoir doublé peu de fois les idées d'étendue les plus vastes que nous ayons accoutumé d'avoir,

CHAP. XXIX.

Chap. XXIX.

nous perdons de vue l'idée claire & diſtincte de cet eſpace : ce n'eſt plus qu'une grande étendue que nous concevons confuſément avec un reſte d'étendue encore plus grand ſur lequel, toutes les fois que nous voudrons raiſonner, nous nous trouverons toujours *déſorientés* & tout-à-fait hors de route ; les idées confuſes ne manquant jamais d'embrouiller les raiſonnemens & les concluſions que nous voulons déduire du côté confus de ces idées.



CHAPITRE XXX.

Des idées réelles & chimériques.

Chap. XXX.

Les idées réelles ſont conformes à leurs Archétypes.

§. 1. Il reſte encore quelques réflexions à faire ſur les idées, par rapport aux choſes d'où elles ſont déduites, ou qu'on peut ſuppoſer qu'elles repréſentent ; & à cet égard je crois qu'on peut les conſidérer ſous cette triple diſtinction :

1. Comme *réelles* ou *chimériques* :
2. Comme *complettes* ou *incomplettes* ;
3. Comme *vraies* ou *fauſſes*.

Et premiérement, par *idées réelles* j'entends celles qui ont du fondement dans la nature : qui ſont conformes à un être réel, à l'exiſtence des choſes ou à leurs Archétypes. Et j'appelle idées *fantaſtiques*

ou *chimériques* celles qui n'ont point de fondement dans la nature, ni aucune conformité avec la réalité des choses auxquelles elles se rapportent tacitement comme à leurs Archétypes.

Chap. XXX.

Les idées simples sont toutes réelles.

§. 2. Si nous examinons les différentes sortes d'idées dont nous avons parlé ci-devant, nous trouverons en premier lieu, *Que nos idées simples sont toutes réelles & conviennent toutes avec la réalité des choses.* Ce n'est pas qu'elles soient toutes des images ou représentations de ce qui existe; nous avons déjà * fait voir le contraire à l'égard de toutes ces idées, excepté les *premieres qualités* des corps. Mais quoique la *blancheur* & la *froideur* ne soient non plus dans la neige que la *douleur*, cependant comme ces idées de blancheur, de froideur, de douleur, &c. sont en nous des effets d'une puissance attachée aux choses extérieures, établie par l'Auteur de notre être pour nous faire avoir telles & telles sensations, ce sont en nous des idées réelles par où nous distinguons les qualités qui sont réellement dans les choses même. Car ces diverses apparences étant destinées à être les marques par où nous puissions connoître & distinguer les choses dont nous avons affaire, nos idées nous servent également pour cette fin, & sont des caracteres également propres à nous faire distinguer les choses, soit que ce ne soient que des effets constans, ou bien des ima-

* *Chap.* VIII. §. 9. 10, *& suiv.* jusqu'à la fin du Chapitre.

Chap. XXX.

ges exactes de quelque chose qui existe dans les choses même ; la réalité de ces idées consistant dans cette continuelle & variable correspondance qu'elles ont avec les constitutions distinctes des êtres réels. Mais il n'importe qu'elles répondent à ces constitutions comme à des causes ou à des modeles ; il suffit qu'elles soient constamment produites par ces constitutions. Et ainsi nos idées simples sont toutes réelles & véritables parce qu'elles répondent toutes à ces puissances que les choses ont de les produire dans notre esprit ; car c'est-là tout ce qu'il faut pour faire qu'elles soient réelles, & non de vaines fictions forgées à plaisir. Car dans les idées simples, l'esprit est uniquement borné aux opérations que les choses font sur lui, comme nous l'avons déjà montré ; & il ne peut se produire à soi-même aucune idée simple au-delà de celles qu'il a reçues.

Les idées complexes sont des combinaisons volontaires.

§. 3. Mais quoique l'esprit soit purement passif à l'égard de ses idées simples, nous pouvons dire, à mon avis, qu'il ne l'est pas à l'égard de ses idées complexes. Car comme ces dernieres sont des combinaisons d'idées simples, jointes ensemble & & unies sous un seul nom général, il est évident que l'esprit de l'homme prend quelque liberté en formant ces idées complexes. Autrement d'où vient que l'idée qu'un homme a de l'or ou de la justice est différente de celle qu'un autre se fait de

ces deux choses, si ce n'est de ce que l'un admet ou n'admet pas dans son idée complexe des idées simples que l'autre n'a pas admis ou qu'il a admis dans la sienne La question est donc de savoir, quelles de ces combinaisons sont réelles, & quelles purement imaginaires ; quelles collections sont conformes à la réalité des choses, & quelles n'y sont pas conformes?

CHAP. XXX.

Les modes mixtes composés d'idées qui peuvent compatir ensemble, sont réels.

§. 4. A cela je dis, en second lieu: Que les *modes mixtes* & les *relations* n'ayant d'autre réalité que celles qu'ils ont dans l'esprit des hommes, tout ce qui est requis pour faire que ces sortes d'idées soient réelles, c'est la possibilité d'exister & de compatir ensemble. Comme ces idées sont elles-mêmes des Archétypes, elles ne sauroient différer de leur originaux, & par conséquent être chimériques, à moins qu'on ne leur associe des idées incompatibles. A la vérité, comme ces idées ont des noms usités dans les langues vulgaires qu'on leur a assignés & par lesquels celui qui a ces idées dans l'esprit, peut les faire connoître à d'autres personnes, une simple possibilité d'exister ne suffit pas, il faut d'ailleurs qu'elles aient de la conformité avec la signification ordinaire du nom qui leur est donné, de peur qu'on ne les croie chimériques, comme on feroit, par exemple, si un homme donnoit le nom de *justice* à cette vertu qu'on appelle communément *libéralité* : mais ce qu'on appelleroit chimérique en cette

Chap. XXX.

rencontre, se rapporte plutôt à la propriété du langage qu'à la réalité des idées. Car être tranquille dans le danger pour considérer de sang froid ce qu'il est à propos de faire, & pour l'exécuter avec fermeté, c'est un mode mixte ou une idée complexe d'une action qui peut exister. Mais de se troubler dans le péril sans faire aucun usage de sa raison, de ses forces, ou de son industrie, c'est aussi une chose fort possible, & par conséquent une idée aussi réelle que la précédente. Cependant la premiere étant une fois désignée par le nom de *courage* qu'on lui donne communément, peut être une idée juste ou fausse par rapport à ce nom-là ; au lieu que si l'autre n'a point de nom commun & usité dans quelque langue connue, elle ne peut être durant tout ce tems-là, susceptible d'aucune (1) difformité, puisqu'elle n'est formée par rapport à aucune autre chose qu'à elle-même.

Les idées des substances sont réelles lorsqu'elles conviennent avec l'existence des choses.

§. 5. III. Pour nos idées complexes des substances, comme elles sont toutes formées par rapport aux choses qui sont hors de nous, & pour représenter les substances telles qu'elles existent réellement, elles ne sont réelles qu'en tant que ce sont des combinaisons simples d'idées réellement unies & *coexistantes* dans les choses qui existent hors

(1) *Deformity* : c'est le mot Anglois, que M. Locke a trouvé bon d'employer ici.

de nous. Au contraire, celles-là ſont *chimériques* qui ſont compoſées de telles collections d'idées ſimples qui n'ont jamais été réellement unies, qu'on n'a jamais trouvé enſemble dans aucune ſubſtance; par exemple une créature raiſonnable avec une tête de cheval jointe à un corps de forme humaine ou telle qu'on repréſente les *Centaures*; ou bien, un corps jaune fort malléable, fuſible & *fixe*, mais plus léger que l'eau; ou un corps uniforme, non organiſé, tout compoſé, à en juger par les ſens de parties ſimilaires, qui ait de la perception & une motion volontaire. Mais quoiqu'il en ſoit, ces idées de ſubſtances n'étant conformes à aucun patron actuellement exiſtant qui nous ſoit connu, & étant compoſées de tels amas d'idées qu'aucune ſubſtance ne nous a jamais fait voir jointes enſemble, elles doivent paſſer dans notre eſprit pour des idées purement imaginaires: mais ce nom convient ſur-tout à ces idées complexes qui ſont compoſées de parties incompatibles, ou contradictoires.

CHAP. XXX.



CHAPITRE XXXI.

Des Idées completes & incompletes.

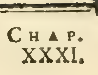
CHAP. XXXI. Les idées completes représentent parfaitement leurs Archétypes.

§. 1. ENTRE nos idées réelles quelques-unes sont (1) *completes*, & quelques autres (2) *incompletes*. J'appelle idées completes celles qui représentent parfaitement leurs Originaux, d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées, qu'il prétend qu'elles représentent, & auxquels il les rapporte. Les idées incompletes sont celles qui ne représentent qu'une partie des Originaux auxquels elles se rapportent.

Toutes les idées simples sont completes.

§. 2. Cela posé, il est évident en premier lieu *Que toutes nos idées simples sont completes*. Parce que n'étant autre chose que des effets de certaines Puissances que Dieu a mises dans les choses pour produire telles & telles sensations en nous, elles ne peuvent qu'être conformes & correspondre entiérement à ces puissances ; & nous sommes assurés qu'elles s'accordent avec la réalité des choses. Car si le *sucre* produit en nous les idées que nous appellons *blancheur & douceur*, nous sommes assurés qu'il y a dans le sucre une puissance de produire ces idées dans

(1) En Latin *adæquatæ*.
(2) *Inadæquatæ*.



CHAP. XXXI.

notre esprit, ou qu'autrement le sucre n'auroit pu les produire. Ainsi chaque sensation répondant à la puissance qui opere sur quelqu'un de nos sens, l'idée produite par ce moyen est une idée réelle, & non une fiction de notre esprit ; car il ne sauroit se produire à lui-même aucune idée simple, comme nous l'avons déjà prouvé; & cette idée ne peut qu'être complete, puisqu'il suffit pour cela qu'elle réponde à cette puissance : d'où il s'ensuit que *toutes les idées simples sont completes*. A la vérité, parmi les choses qui produisent en nous ces idées simples, il y en a peu que nous désignions par des noms qui nous les fassent regarder comme de simples causes de ces idées; nous les considérons au contraire comme des sujets où ces idées sont inhérentes comme autant d'être réels. Car quoique nous disions que le feu est (1) *douloureux* lorsqu'on le touche, par où nous désignons la puissance qu'il a de produire en nous une idée de douleur, on l'appelle aussi *chaud & lumineux*, comme si dans le feu la chaleur & la lumiere étoient des choses réelles, différentes de la puissance d'exciter ces idées en nous ; d'où vient qu'on les nomme des qualités du feu, ou qui existent dans le feu. Mais comme ce ne sont effectivement que des puissances de produire en nous telles & telles idées, on

(1) Qui *cause de la douleur*. C'est ainsi que Mrs. de l'Académie Françoise ont expliqué ce mot dans leur Dictionnaire, & c'est dans ce sens que je l'emploie en cet endroit.

doit se souvenir que c'est ainsi que je l'entends lorsque je parle des *secondes qualités*, comme si elles existoient dans les choses, ou de leurs idées, comme si elles étoient dans les objets qui les excitent en nous. Ces façons de parler quoiqu'accommodées aux notions vulgaires, sans lesquelles on ne sauroit se faire entendre, ne signifient pourtant rien dans le fond que cette puissance qui est dans les choses d'exciter certaines sensations ou idées en nous. Car s'il n'y avoit point d'organes propres à recevoir les impressions du feu sur la vue & sur l'attouchement, & qu'il n'y eût point d'ame unie à ces organes pour recevoir des idées de lumiere & de chaleur, par le moyen des impressions du feu ou du soleil, il n'y auroit non plus de lumiere, ou de chaleur dans le monde, que de douleur, s'il n'y avoit aucune créature capable de la sentir, quoique le soleil fût précisément le même qu'il est à présent & que le mont *Gibel* vomît des flammes plus haut & avec plus d'impétuosité qu'il n'a jamais fait. Pour la *solidité*, *l'étendue*, la *figure*, le *mouvement* & le *repos*, toutes choses dont nous avons des idées, elles existeroient réellement dans le monde telles qu'elles sont, soit qu'il y eût quelque être capable de sentiment pour les appercevoir, ou qu'il n'y en eût aucun : c'est pourquoi nous avons raison de les regarder comme des modifications réelles de la matiere, & comme les causes de toutes les diverses sensations que nous recevons des corps. Mais sans

m'engager plus avant dans cette recherche qu'il n'eſt pas à propos de pourſuivre dans cet endroit, je vais continuer de faire voir quelles idées complexes ſont, ou ne ſont pas complettes.

Tous les Modes ſont complets.

§. 3. En ſecond lieu, comme nos idées complexes des Modes ſont des aſſemblages volontaires d'idées ſimples que l'eſprit joint enſemble, ſans avoir égard à certains Archétypes ou modeles réels & actuellement exiſtans, elles ſont complettes, & ne peuvent être autrement; parce que n'étant pas regardées comme des copies de choſes réellement exiſtantes, mais comme des Archétypes que l'eſprit forme pour s'en ſervir à ranger les choſes ſous certaines dénominations, rien ne ſauroit leur manquer, puiſque chacune renferme telle combinaiſon, d'idées que l'eſprit a voulu former, & par conſéquent telle perfection qu'il a eu deſſein de lui donner; de ſorte qu'il en eſt ſatiſfait & n'y peut trouver rien à dire. Ainſi, lorſque j'ai l'idée d'une figure de trois côtés qui forment trois angles, j'ai une idée complette, où je ne vois rien qui manque pour la rendre parfaite. Que l'eſprit, dis-je, ſoit content de la perfection d'une telle idée, c'eſt ce qui paroît évidemment en ce qu'il ne conçoit pas que l'entendement de qui que ce ſoit ait, ou puiſſe avoir une idée plus complette ou plus parfaite de la choſe qu'il déſigne par le mot de *triangle*, ſuppoſé qu'elle exiſte, que celle qu'il trouve

dans cette idée complexe de trois côtés, & de trois angles, dans laquelle est contenu tout ce qui est ou peut être essentiel à cette idée, ou qui peut être nécessaire à la rendre complette, dans quelque lieu ou de quelque maniere qu'elle existe. Mais il en est autrement de nos idées des substances. Car comme par ces idées, nous nous proposons de copier les choses telles qu'elles existent réellement, & de nous représenter à nous-mêmes cette constitution d'où dépendent toutes leurs propriétés, nous appercevons que nos idées n'atteignent point la perfection que nous avons en vue, nous trouvons qu'il leur manque toujours quelque chose que nous serions bien aises d'y voir; & par conséquent elles sont toutes incomplettes. Mais les *Modes mixtes* & les *rapports* étant des Archétypes, sans aucun modele, ils n'ont à représenter autre chose qu'eux-mêmes, & ainsi ils ne peuvent être que *complets*; car chaque chose est complette à l'égard d'elle-même. Celui qui assembla le premier l'idée d'un danger qu'on apperçoit, l'exemption du trouble que produit la peur, une considération tranquille de ce qu'il feroit raisonnable de faire dans une telle rencontre, & une application actuelle à l'exécuter sans se défaire ou s'épouvanter par le péril où l'on s'engage; celui-là, dis-je, qui réunit le premier toutes ces choses, avoit sans doute dans son esprit une idée complexe,

composée de cette combinaison d'idées : & comme il ne vouloit pas que ce fût autre chose que ce qu'elle est, ni qu'elle contînt d'autres idées simples que celles qu'elle contient, ce ne pouvoit être qu'une idée complette ; de sorte que la conservant dans sa mémoire en lui donnant le nom de *courage* pour la désigner aux autres & pour s'en servir à dénoter toute action qu'il verroit être conforme à cette idée, il avoit par-là une regle par où il pouvoit mesurer & désigner les actions qui s'y rapportoient. Une idée ainsi formée, & établie pour servir de modele, doit nécessairement être complette ; puisqu'elle ne se rapporte à aucune autre chose qu'à elle-même, & qu'elle n'a point d'autre origine que le bon plaisir de celui qui forma le premier cette combinaison particuliere.

Les Modes peuvent être incomplets, par rapport à des noms qu'on leur a attaché.

§. 4. A la vérité, si après cela un autre vient à apprendre de lui dans la conversation le mot de *courage*, il peut former une idée qu'il désigne aussi par ce nom de *courage*, qui soit différente de ce que le premier Auteur marque par ce terme-là & qu'il a dans l'esprit lorsqu'il l'emploie. Et en ce cas-là s'il prétend que cette idée qu'il a dans l'esprit, soit conforme à celle de cette autre personne, ainsi que le nom dont il se sert dans le discours est conforme, quant au son, à celui qu'emploie la personne dont il l'a appris ; en ce cas-là, dis-je, son idée peut

CHAP. XXXI.

être très-fausse & très-incomplette ; parce qu'alors prenant l'idée d'un autre homme pour le patron de l'idée qu'il a lui-même dans l'esprit, tout ainsi que le mot ou le son employé par un autre lui sert de modele en parlant, son idée est autant *défectueuse* & incomplette, qu'elle est éloignée de l'Archétype & du modele auquel il la rapporte, & qu'il prétend exprimer & faire connoître par le nom qu'il emploie pour cela & qu'il voudroit faire passer pour un signe de l'idée de cette autre personne (à laquelle idée ce nom a été originairement attaché) & de sa propre idée qu'il prétend lui être conforme. Mais si dans le fond son idée ne s'accorde pas exactement avec celle-là, elle est dès-là défectueuse & incomplette.

§. 5. Lors donc que nous rapportons dans notre esprit ces idées complexes des modes à des idées de quelqu'autre être intelligent, exprimées par les noms que nous leur appliquons, prétendant qu'elles y répondent exactement, elles peuvent être en ce cas-là très-défectueuses, fausses & incomplettes ; parce qu'elles ne s'accordent pas avec ce que l'esprit se propose pour leur Archétype ou modele. Et c'est à cet égard seulement qu'une idée de modes peut être fausse, imparfaite ou incomplette. Sur ce pied-là nos idées des *modes mixtes* sont plus sujettes qu'aucune autre à être fausses & défectueuses. Mais cela a plus de rap-

port à la propriété du Langage qu'à la justesse des connoissances.

Chap. XXXI.

Les idées des substances en tant qu'elles se rapportent à des essences réelles, ne sont pas completes.

§. 6. J'ai déjà montré * quelles idées nous avons des substances, il me reste à remarquer, en troisieme lieu, que ces idées ont un double rapport dans l'esprit. 1. Quelquefois elles se rapportent à une essence, supposée réelle, de chaque espece de choses. 2. Et quelquefois elles sont uniquement regardées comme des peintures & des représentations des choses qui existent : peintures qui se forment dans l'esprit par les idées des qualités qu'on peut découvrir dans ces choses-là. Et dans ces deux cas, les copies de ces originaux sont imparfaites & incompletes.

* Chap. XXIII. pag. 238.

Je dis en premier lieu, que les hommes sont accoutumés à regarder les noms des substances comme des choses qu'ils supposent avoir certaines essences réelles qui les font être de telle ou de telle espece : & comme ce qui est signifié par les noms, n'est autre chose que les idées qui sont dans l'esprit des hommes, il faut par conséquent qu'ils rapportent leurs idées à ces essences réelles comme à leurs Archétypes. Or que les hommes & sur-tout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enseigne dans nos écoles, supposent certaines essences *spécifiques* des substances, auxquelles les individus se rapportent & participent, chacun dans son espece différente, c'est ce qu'il est si peu nécessaire de prouver,

qu'il paroîtra étrange que quelqu'un parmi nous veuille s'éloigner de cette méthode. Ainſi, l'on applique ordinairement les noms ſpécifiques ſous leſquels on range les ſubſtances particulieres, aux choſes en tant que diſtinguées en eſpeces par ces ſortes d'eſſences qu'on ſuppoſe exiſter réellement. Et en effet on auroit de la peine à trouver un homme qui ne fût choqué de voir qu'on doutât qu'il ſe donne le nom d'*homme* ſur quelqu'autre fondement que ſur ce qu'il a l'eſſence réelle d'un homme. Cependant, ſi vous demandez, qu'elles ſont ces eſſences réelles, vous verrez clairement que les hommes ſont dans une entiere ignorance à cet égard, & qu'ils ne ſavent abſolument point ce que c'eſt. D'où il s'enſuit que les idées qu'ils ont dans l'eſprit, étant rapportées à des eſſences réelles comme à des Archétypes qui leur ſont inconnus, doivent être ſi éloignées d'être *complettes*, qu'on ne peut pas même ſuppoſer qu'elle ſoient en aucune maniere des repréſentations des eſſences. Les idées complexes que nous avons des ſubſtances, ſont comme j'ai déjà montré, certaines collections d'idées ſimples qu'on a obſervé ou ſuppoſé exiſter conſtamment enſemble. Mais une telle idée complexe ne ſauroit être l'eſſence réelle d'aucune ſubſtance; car ſi cela étoit, les propriétés que nous découvrons dans tel ou tel corps, dépendroient de cette idée complexe; elles en pourroient être dédui-

tes, & l'on connoîtroit la connexion nécessaire qu'elles auroient avec cette idée, ainsi que toutes les propriétés d'un triangle dépendent, & peuvent être déduites autant qu'on peut les connoître, de l'idée complexe de trois lignes qui enferment un espace. Mais il est évident que nos idées complexes des substances ne renferment point de telles idées d'où dépendent toutes les autres qualités qu'on peut rencontrer dans les substances. Par exemple, l'idée commune que les hommes ont du *fer*, c'est un corps d'une certaine couleur, d'un certain poids, & d'une certaine dureté : & une des propriétés qu'ils regardent appartenir à ce corps, c'est la *malléabilité*. Cependant cette propriété n'a point de liaison nécessaire avec une telle idée complexe, ou avec aucune de ses parties : car il n'y a pas plus de raison de juger que la *malléabilité* dépend de cette couleur, de ce poids & de cette dureté, que de croire que cette couleur ou ce poids dépendent de sa malléabilité. Mais, quoique nous ne connoissions point ces essences réelles, rien n'est pourtant plus ordinaire que de voir des gens qui rapportent les différentes especes de choses à de telles essences. Ainsi la plupart des hommes supposent hardiment que cette partie particuliere de matiere dont est composé l'anneau que j'ai au doigt, a une essence réelle qui le fait être de l'*or*, & que c'est delà que procedent les qualités que j'y re-

CHAP. XXXI.

marque, ſavoir, ſa couleur particuliere; ſon poids, ſa dureté, ſa *fuſibilité*, ſa *fixité*, comme parlent les Chymiſtes, & le changement de couleur qui lui arrive dès qu'elle eſt touchée légérement par du vif-argent, *&c.* Mais quand je veux entrer dans la recherche de cette eſſence d'où découlent toutes ces propriétés, je vois nettement que je ne ſaurois la découvrir. Tout ce que je puis faire, c'eſt de préſumer que cet anneau n'étant autre choſe que corps, ſon eſſence réelle ou ſa conſtitution intérieure d'où dépendent ces qualités, ne peut être autre choſe que la figure, la groſſeur & la liaiſon de ſes parties ſolides; mais comme je n'ai abſolument point de perception diſtincte d'aucune de ces choſes, je ne puis avoir aucune idée de ſon eſſence réelle qui fait que cet anneau a une couleur jaune qui lui eſt particuliere, une plus grande peſanteur qu'aucune choſe que je connoiſſe d'un pareil volume, & une diſpoſition à changer de couleur par l'attouchement du vif-argent. Que ſi quelqu'un dit que l'eſſence réelle & la conſtitution intérieure d'où dépendent ces propriétés, n'eſt pas la figure, la groſſeur & l'arrangement ou la contexture de ſes parties ſolides, mais quelqu'autre choſe qu'il nomme ſa *forme* particuliere; je me trouve plus éloigné d'avoir aucune idée de ſon eſſence réelle, que je n'étois auparavant. Car j'ai en général

néral une idée de figure, de grosseur, & de situation de parties solides, quoique je n'en aye aucune en particulier de la figure, de la grosseur, ou de la liaison des parties, par où les qualités dont je viens de parler, sont produites : qualités que je trouve dans cette portion particuliere de matiere que j'ai au doigt, & non dans une autre portion de matiere dont je me sers pour tailler la plume avec quoi j'écris. Mais quand on me dit que son essence est quelqu'autre chose que la figure, la grosseur & la situation des parties solides de ce corps, quelque chose qu'on nomme *forme substantielle*; c'est de quoi j'avoue que je n'ai absolument aucune idée, excepté celle du son de ces deux syllabes, *forme*, ce qui est bien loin d'avoir une idée de son essence ou constitution réelle. Je n'ai pas plus de connoissance de l'essence réelle de toutes les autres substances naturelles, que j'en ai de celle de l'or dont je viens de parler. Leurs essences me sont également inconnues, je n'en ai aucune idée distincte; & je suis porté à croire que les autres se trouveront dans la même ignorance sur ce point, s'ils prennent la peine d'examiner leurs propres connoissances.

Les idées des substances en tant qu'elles sont rapportées à des essences réel-

§. 7. Cela posé, lorsque les hommes appliquent à cette portion particuliere de matiere que j'ai au doigt, un nom général qui est déjà en usage, & qu'ils l'ap-

CHAP. XXXI. les ne font pas completes.

pellent *Or*, ne lui donnent-ils pas, ou ne ſuppoſe-t-on pas ordinairement qu'ils lui donnent ce nom comme appartenant à une eſpece particuliere de corps qui a une eſſence réelle & intérieure, en ſorte que cette ſubſtance particuliere ſoit rangée ſous cette eſpece & déſignée par ce nom-là, parce qu'elle participe à l'eſſence réelle & intérieure de cette eſpece particuliere ? Que ſi cela eſt ainſi, comme il l'eſt viſiblement, il s'enſuit de là que les noms par leſquels les choſes ſont déſignées comme ayant cette eſſence, doivent être originairement rapportés à cette eſſence, & par conſéquent que l'idée à laquelle ce nom eſt attribué, doit être auſſi rapporté à cette eſſence, & regardée comme en étant la repréſentation. Mais comme cette eſſence eſt inconnue à ceux qui ſe ſervent ainſi des noms, il eſt viſible que toutes leurs idées des ſubſtances doivent être incomplettes à cet égard, puiſqu'au fond elles ne renferment point en elles-mêmes l'eſſence réelle que l'eſprit ſuppoſe y être contenue.

En tant que des collections de leurs qualités elles ſont toutes incomplettes.

§. 8. En ſecond lieu, d'autres négligeant cette ſuppoſition inutile d'eſſences réelles inconnues, par où ſont diſtinguées les différentes eſpeces de ſubſtances, tâchent de repréſenter les ſubſtances en aſſemblant les idées des qualités ſenſibles qu'on y trouve exiſter enſemble. Bien que ceux-là ſoient beaucoup plus près de s'en faire de juſtes images, que ceux qui ſe figurent je ne

ſais quelles eſſences ſpécifiques qu'ils ne connoiſſent pas, ils ne parviennent pourtant point à ſe former des idées tout-à-fait completes des ſubſtances dont ils voudroient ſe faire par-là des copies parfaites dans l'eſprit : & ces copies ne contiennent pas pleinement & exactement tout ce qu'on peut trouver dans leurs originaux ; parce que les qualités & *puiſſances* dont nos idées complexes des ſubſtances ſont compoſées, ſont ſi diverſes & en ſi grand nombre, que perſonne ne les renferme toutes dans l'idée complexe qu'il s'en forme en lui-même.

CHAP. XXXI.

Et premiérement, que nos idées abſtraites des ſubſtances ne contiennent pas toutes les idées ſimples qui ſont unies dans les choſes mêmes, c'eſt ce qui paroît viſiblement en ce que les hommes font entrer rarement dans leur idée complexe d'aucune ſubſtance, toutes les idées ſimples qu'ils ſavent exiſter actuellement dans cette ſubſtance : parce que tâchant de rendre la ſignification des noms ſpécifiques des ſubſtances auſſi claire & auſſi peu embarraſſée qu'ils peuvent, ils compoſent pour l'ordinaire les idées ſpécifiques qu'ils ont de diverſes ſortes de ſubſtances, d'un petit nombre de ces idées ſimples qu'on peut remarquer. Mais comme celles-ci n'ont originairement aucun droit de paſſer devant, ni de compoſer l'idée ſpécifique, plutôt que les autres qu'on en exclut, il eſt évi-

CHAP. XXXI.

dent qu'à ces deux égards nos idées des ſubſtances ſont défectueuſes & incompletes.

D'ailleurs, ſi vous exceptez dans certaines eſpeces de ſubſtances, la figure & la groſſeur, toutes les idées ſimples dont nous formons nos idées complexes des ſubſtances, ſont de pures puiſſances : & comme ces puiſſances ſont des relations à d autres ſubſtances, nous ne pouvons jamais être aſſurés de connoître toutes les puiſſances qui ſont dans un corps juſqu'à ce que nous ayions éprouvé quels changemens il eſt capable de produire dans d'autres ſubſtances, ou de recevoir de leur part dans les différentes applications qui en peuvent être faites. C'eſt ce qui n'eſt pas poſſible d'eſſayer ſur aucun corps en particulier, moins encore ſur tous ; & par conſéquent il nous eſt impoſſible d'avoir des idées *complettes* d'aucune ſubſtance, qui comprennent une collection parfaite de toutes leurs propriétés.

§. 9. Celui qui le premier trouva une piece de cette eſpece de ſubſtance que nous déſignons par le mot d'*Or*, ne put pas ſuppoſer raiſonnablement que la groſſeur & la figure qu'il remarqua dans ce morceau, dépendoient de ſon eſſence réelle ou conſtitution intérieure. C'eſt pourquoi ces choſes n'entrerent point dans l'idée qu'il eut de cette eſpece de corps, mais peut-être, ſa couleur particuliere & ſon poids furent les premieres qu'il en déduiſit pour former l'idée complexe de cette eſpece : deux

choses qui ne sont que de simples puissances, l'une de frapper nos yeux d'une telle maniere, & de produire en nous l'idée que nous appellons *jaune* ; & l'autre de faire tomber en bas un autre corps d'une égale grosseur, si l'on les met dans les deux bassins d'une balance en équilibre. Un autre ajouta peut-être à ces idées, celles de *fusibilité* & de *fixité* : deux autres *puissances passives* qui se rapportent à l'opération du feu sur l'or. Un autre y remarqua la *ductilité* & capacité d'être dissous dans de l'*eau régale* : deux autres puissances qui se rapportent à ce que d'autres corps opérent en changeant sa figure extérieure, ou en le divisant en parties insensibles. Ces idées, ou une partie, jointes ensemble, forment ordinairement dans l'esprit des hommes l'idée complexe de cette espece de corps que nous appellons *or*.

§. 10. Mais quiconque a fait quelques réflexions sur les propriétés des corps en général, ou sur cette espece en particulier, ne peut douter que ce corps que nous nommons *or*, n'ait une infinité d'autres propriétés, qui ne sont pas contenues dans cette idée complexe. Quelques-uns qui l'ont examiné plus exactement, pourroient compter, je m'assure, dix fois plus de propriétés dans l'or, toutes aussi inséparables de sa constitution intérieure que sa couleur ou son poids. Et il y a apparence que si quelqu'un connoissoit toutes les proprié-

CHAP. XXXI.

tés que différentes personnes ont découvert dans ce métal, il entreroit dans l'idée complexe de l'or cent fois autant d'idées qu'un homme ait encore admis dans l'idée complexe qu'il s'en est formé en lui-même : & cependant ce ne seroit peut-être pas la millieme partie des propriétés qu'on peut découvrir dans l'or. Car les changemens que ce seul corps est capable de recevoir & de produire sur d'autres corps, surpassent de beaucoup non-seulement ce que nous en connoissons, mais tout ce que nous saurions imaginer. C'est ce qui ne paroîtra pas un si grand paradoxe à quiconque voudra prendre la peine de considérer, combien les hommes sont encore éloignés de connoître toutes les propriétés du *triangle*, qui n'est pas une figure fort compoposée; quoique les Mathématiciens en aient déjà découvert un grand nombre.

§. 11. Soit donc conclu que toutes nos idées complexes des substances, sont imparfaites & incomplettes. Il en seroit de même à l'égard des figures de Mathématique si nous n'en pouvions acquérir des idées complexes qu'en rassemblant leurs propriétés par rapport à d'autres figures. Combien par exemple, nos idées d'une Ellipse seroient incertaines & imparfaites, si l'idée que nous en aurions, se réduisoit à quelques-unes de ses propriétés ? Au lieu que renfermant toute l'essence de cette figure dans l'idée claire & nette, que nous en

avons, nous en déduiſons ſes prop[...]tés, & nous voyons démonſtrativement comment elles en découlent, & y ſont inſéparablement attachées.

CHAP. XXVII.

Les Idées ſimples ſont complettes, quoique ce ſoient des copies.

§. 12. Ainſi l'eſprit a trois ſortes d'idées abſtraites ou eſſences nominales.

Premiérement des *idées ſimples* qui ſont certainement complettes, quoique ce ne ſoient que des copies; parce que n'étant deſtinées qu'à exprimer la puiſſance qui eſt dans les choſes de produire une telle ſenſation dans l'eſprit, cette ſenſation une fois produite ne peut qu'être l'effet de cette puiſſance. Ainſi, le papier ſur lequel j'écris, ayant la puiſſance, étant expoſé à la *lumiere*, (je parle de la lumiere ſelon les notions communes) de produire en moi la ſenſation que je nomme *blanc*, ce ne peut être que l'effet de quelque choſe qui eſt hors de l'eſprit; puiſque l'eſprit n'a pas la puiſſance de produire en lui-même aucune ſemblable idée: de ſorte que cette ſenſation ne ſignifiant autre choſe que l'effet d'une telle puiſſance, cette idée ſimple eſt réelle & complette. Car la ſenſation du *blanc* qui ſe trouve dans mon eſprit, étant l'effet de la puiſſance qui eſt dans le papier, de produire cette ſenſation, (1) répond

(1) *Huic potentiæ perfectè adæquata eſt.* C'eſt ce qu'emporte l'Anglois, mot pour mot, & qu'on ne ſauroit, je crois, traduire en François que comme je l'ai traduit dans le Texte. Je pourrois me tromper; & j'aurai obligation à quiconque voudra prendre la peine de m'en convaincre, en me fourniſſant une

parfaitement à cette puissance, ou autrement cette puissance produiroit une autre idée.

CHAP. XXXI.

Les Idées des substances sont des copies, & incomplettes.

§. 13. En second lieu, les idées complexes des *substances* sont aussi des copies, mais qui ne sont point entiérement complettes. C'est de quoi l'esprit ne peut douter, puisqu'il apperçoit évidemment que de quelqu'amas d'idées simples dont il compose l'idée de quelque substance qui existe, il ne peut s'assurer que cet amas contienne exactement tout ce qui est dans cette substance. Car, comme il n'a pas éprouvé toutes les opérations que toutes les autres substances peuvent produire sur celle-là, ni découvert toutes les altérations qu'elle peut recevoir des autres substances, ou qu'elle y peut causer, il ne sauroit se faire une collection exacte & complette de toutes ses *capacités actives & passives*, ni avoir par conséquent une idée complette des puissances d'aucune substance existante & de ses relations, à quoi se réduit l'idée complexe que nous avons des substances. Mais après tout, si nous pouvions avoir, & si nous avions actuellement dans notre idée complexe une collection exacte de toutes les *secondes qualités* ou puissances d'une certaine substance, nous n'aurions pourtant pas par ce moyen une idée de l'essence de cette chose. Car, puisque les puissances ou qualités que nous y pouvons observer, ne sont pas l'essen-

traduction plus directe & plus juste de cette expression Latine.

ce réelle de cette ſubſtance, mais en dépendent & en découlent comme de leur principe ; un amas de ces qualités (quelque nombreux qu'il ſoit) ne peut être l'eſſence réelle de cette choſe : ce qui montre évidemment que nos idées des ſubſtances ne ſont point complettes, qu'elles ne ſont pas ce que l'eſprit prétend qu'elles ſoient. Et d'ailleurs l'homme n'a aucune idée de la ſubſtance en général, & ne ſait ce que c'eſt que la *ſubſtance* en elle-même.

Les idées des *Modes* & des *Relations* ſont des Archétypes, & ne peuvent qu'être complettes.

§. 14. En troiſieme lieu, *les idées complexes des Modes & des Relations ſont des Archétypes* ou *originaux*. Ce ne ſont point des copies ; elles ne ſont point formées d'après le patron de quelqu'exiſtence réelle, à quoi l'eſprit ait en vue qu'elles ſoient conformes & qu'elles répondent exactement. Comme ce ſont des collections d'idées ſimples que l'eſprit aſſemble lui-même, & des collections dont chacune contient préciſément tout ce que l'eſprit a deſſein qu'elle renferme, ce ſont des Archétypes & des Eſſences de *Modes* qui peuvent exiſter ; & ainſi elles ſont uniquement deſtinées à repréſenter ces ſortes de *modes*, qui, lorſqu'ils exiſtent, ont une exacte conformité avec ces idées complexes. Par conſéquent, *les idées des modes & des relations ne peuvent qu'être complettes.*

Fin du Tome ſecond.



TABLE
DES CHAPITRES.

TOME II.

Fin de la Table des Chapitres.

111

